CORNELIUS CASTORIADIS

Sobre el Político de Platón

EDITORIAL TROTTA

Sobre el *Político* de Platón

Cornelius Castoriadis

Prefacio de Pierre Vidal-Naquet
Presentación de Pascal Vernay

Traducción de Horacio Pons

E D I T O R I A L   T R O T T A

Esta obra se benefició del P.A.P. García Lorca,
Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y Acción Cultural
de la Embajada de Francia en España
y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Sur *Le politique* de Platon

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-697-0
Depósito Legal: M-26.472-2004

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

Prefacio

CASTORIADIS Y EL *POLÍTICO*

Pierre Vidal-Naquet

Este pequeño libro tiene una historia, una hermosa historia. Su punto de partida es un seminario, grabado en cinta magnética y llevado a cabo semana tras semana, entre el 19 de febrero y el 30 de abril de 1986, ante un público de estudiantes de la École des hautes études en sciences sociales (EHESS), y consagrado a uno de los diálogos más difíciles de Platón, el *Político*.

En 1992, Pascal Vernay, con tres amigos, llevó a cabo una primera elaboración de la transcripción en bruto y la presentó a quien llamábamos Corneille, que se mostró a la vez sorprendido —«No sabía que había escrito un nuevo libro»—, entusiasmado y, como lo era con respecto a sí mismo, severo. Desde entonces, el texto fue modificado, condensado y precisado una vez más en algunos aspectos de detalle. Así nació, en vida de Corneille, un equipo cuya colaboración proseguiría tras su muerte y que se propone publicar, con el rigor necesario, la totalidad de los seminarios dirigidos por Castoriadis: tarea enciclopédica donde las haya.

Pascal Vernay dice lo esencial en el prólogo que redactó. De su trabajo puedo decir lo que a él le resultaba imposible mencionar: cuán notable es, y en qué aspectos. Platón es un autor que en el *Fedro* y el *Político*, justamente, condenó la escritura, don perverso del dios egipcio Teuth. La ley escrita no se sostiene frente a la ciencia encarnada en el filósofo que ocupa el poder. Los poetas deben ser expulsados de la ciudad de la *República* y la escritura no es más que un *deúteros ploûs*, un *second best*, un remedio para salir del paso en comparación con la palabra y la memoria vivas. Entre

la palabra imposible y la escritura teórica, Platón escogió un compromiso sublime: el diálogo. El diálogo es a la palabra lo que el mito a la verdad. La transcripción que debemos a Pascal Vernay es el resultado de un compromiso similar, sin duda más próximo a la palabra pronunciada que el diálogo platónico, pero que se sitúa voluntariamente entre lo oral y lo escrito. En el caso de ciertos seminarios célebres hubo transcriptores que, por pretender ser absolutamente fieles, cayeron en la confusión y a veces en el ridículo. No sucede así con el seminario sobre el *Político*.

Al presentar hace unos veinte años la candidatura de Cornelius Castoriadis a la EHESS, yo recordaba un diálogo mantenido en Ferney con respecto a Voltaire. «Sólo me parece un poco débil en derecho romano», decía un famoso profesor... de derecho romano. «Yo —replicó D'Alembert— tengo la misma opinión en lo que se refiere a la matemática.» Yo trataba de explicar a mis colegas que, como especialista de la cultura griega antigua, no me parecía que Castoriadis fuera en absoluto «un poco débil» en esa materia; muy al contrario, tenía mucho que aprender de él. Y efectivamente, aprendí mucho. Da la casualidad de que mi primer diálogo con Castoriadis, en el invierno de 1963-1964, fue sobre la democracia ateniense. Desde otro invierno, el de 1956-1957, yo conocía la revista que él dirigía con Claude Lefort, *Socialisme ou Barbarie*, y a fines de 1958 había tenido un contacto fugaz con el grupo, pero sólo conocía muy poco y superficialmente al hombre.

Junto con Lefort y algunos otros, Corneille participaba en un círculo de reflexión puesto bajo los auspicios de Saint-Just. François Châtelet, Jean-Pierre Vernant y yo recibimos la solicitud de presentar ante ese círculo la causa de la democracia griega. Vernant había publicado en 1962 *Les Origines de la pensée grecque*[1], en el que explicaba que aquélla era hija de la ciudad y estaba modelada sobre lo político. Châtelet, por su parte, había escrito *La Naissance de l'histoire*[2], libro en el que mostraba que también la historia, en cuanto disciplina fundada por Hecateo, Heródoto y Tucídides, estaba íntimamente asociada a la estructura cívica. En lo que a mí respecta, acababa de terminar, junto con Pierre Lévêque, un libro

1. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1990 [trad. cast., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1992].

2. F. Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, Minuit, Paris, 1962 (reed. en 2 vols., Seuil, Paris, 1996) [trad. cast., *El nacimiento de la historia: la formación del pensamiento historiador en Grecia*, 2 vols., Siglo XXI, Madrid, 1985].

sobre Clístenes de Atenas[3], es decir, sobre el fundador de la democracia ateniense, después de Solón pero de un modo más radical que éste.

Yo era joven y, para decirlo de una vez, un poco presumido, orgulloso, más allá de lo razonable, de mi ciencia nueva. ¿Cómo había nacido la democracia? En Quíos, tal vez —prácticamente ya no se cree así—, y luego en Atenas. A mi juicio, se instituía a partir de dos experiencias: la tiranía, creadora de igualdades, y la colonización, fuente de invenciones políticas; y sobre un fundamento: la esclavitud. Comprendí rápidamente que no tenía frente a mí a aficionados sino a expertos y que Castoriadis, en particular, disfrutaba de una intensa familiaridad con todos los grandes textos, los de los filósofos, los historiadores, los trágicos. En cuanto a la democracia, lejos de ser «formal», como decían los imbéciles, era en Atenas el ejemplo mismo de la autoinstitución de la sociedad.

Yo no refrendaría obligatoriamente todo lo que Corneille escribió sobre la Grecia antigua. ¿De qué serviría, si no fuera así, el diálogo con una obra? Lo cierto es que se trata de una gran obra y de un vigoroso pensamiento. El lector tiene en sus manos uno de los mejores textos que haya producido ese espíritu increíblemente fértil. Un diálogo de Platón, el *Político*, un diálogo con Platón y, como dice Pascal Vernay, «un magnífico fragmento de *agorá* filosófica en que Platón y Castoriadis se enfrentan con lo mejor de sus recursos y un objeto: la democracia».

Hay muchas maneras de estudiar a Platón. Castoriadis procede, según la imagen del *Fedro*, como un buen carnicero, poniendo en evidencia lo que llama su «estructura extravagante», con sus tres digresiones, sus ocho incidentes y sus dos definiciones, ninguna de las cuales es válida. Podríamos confrontar el trabajo de Castoriadis con el de otro exégeta que trabajó mucho sobre Platón, Leo Strauss. Como Castoriadis, Strauss seguía el texto con la mayor precisión posible, al extremo de amoldarse a él. Pero el resultado es una constante justificación de los menores detalles de la argumentación. Castoriadis, al contrario, se dedica a variar el texto, a mostrar que lo que en apariencia es secundario es en realidad esencial —así sucede, por ejemplo, con el mito—, y que la denuncia contra

3. P. Vidal-Naquet y P. Lévêque, *Clisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, París, 1964 (reed., Macula, Paris, 1983).

los sofistas se adapta muy bien a los procedimientos sofísticos. También muestra perfectamente que el *Político*, con su «resignación», de la que hablaba Wilamowitz, nos introduce en el corazón de lo que es la marca por excelencia del último Platón, la mezcla, la aceptación de lo mixto, incluso de lo *metaxú*, lo intermedio. La democracia es el peor de los regímenes gobernados por leyes y es el menos malo de los regímenes anómicos.

Cuando yo era estudiante, un libro de Karl Popper, *The Open Society*, atacaba frontalmente el hechizo (*the spell*) de Platón. Ese libro se tradujo al francés en 1979[4]. Popper hacía de Platón un pensador «reaccionario» que lanzaba consignas como «*Back to the tribal patriarchy*», «Volvamos a la sociedad tribal patriarcal». De esta forma, el ataque erraba por completo el blanco. Platón no es reaccionario en el sentido en que lo era, por ejemplo, Charles Maurras; no sueña con una imposible regresión. El estudio de las *Leyes* demuestra su perfecto conocimiento de los mecanismos jurídicos y políticos de la Atenas del siglo IV, y en Creta confía a un extranjero ateniense la tarea de trazar un esquema muy detallado de una nueva ciudad, «segunda en unidad» con respecto a la de la *República*. Lo cierto es que, si bien Platón conoce el mundo que lo rodea y el que lo precedió, lo odia. Y su odio no recae sólo sobre la democracia de la que es contemporáneo, la que en el momento de su muerte, en 348 a.C., se enfrenta ya con Filipo de Macedonia, sino sobre la democracia instituyente, la de Pericles, a quien ataca directa o indirectamente en el *Gorgias* caricaturizándolo con el nombre de Calicles.

No hay un solo diálogo de Platón —con la única excepción de las *Leyes*— que no esté claramente situado con anterioridad a la muerte de Sócrates o en el momento de ésta, en 399. Todos los personajes de Platón son, por lo tanto, hombres del siglo V, aun cuando él se tome con la cronología todas las libertades posibles e imaginables. El ejemplo del *Menéxeno*, ese pastiche sangriento del discurso fúnebre de Pericles en Tucídides, pastiche puesto en boca de Aspasia, una mujer, una cortesana y, además, la amante oficial de Pericles, muestra que Platón sabe perfectamente dónde hay que golpear, no a los «demagogos» de la «decadencia», sino en el corazón mismo de la ciudad que pretendió ser la educadora de Grecia.

4. K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, t. I, *L'ascendant de Platon*, trad. fr. de J. Bernard y P. Monod, Seuil, Paris, 1979 [trad. cast., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1982].

El *Político* nos lo dice desde las primeras líneas: tratar al sofista, al político y al filósofo como si fuesen «de igual valor» es proferir una «burrada». El Extranjero de Elea ha ido a Atenas a buscar al hombre regio, único digno, en última instancia, de gobernar la ciudad; y no al ciudadano capaz de dar su opinión no sobre cuestiones técnicas, sino sobre los grandes problemas que se plantean a la ciudad, como lo muestra perfectamente el mito del *Protágoras*, que refleja sin duda alguna el pensamiento del gran sofista: todo ser humano dispone de un mínimo de conocimiento práctico político. Platón juega perversamente con la ambigüedad de la *téchne*, como si la política perteneciera a la órbita de un saber técnico. Pero todo consiste en saber, precisamente, si el rey puede dirigir la ciudad sin destruir sus fundamentos.

Castoriadis destaca, con razón, que en Grecia el «rey» es un personaje marginal. En Atenas es un arconte, un magistrado anual, elegido por sorteo. Sus funciones son puramente religiosas. Su mujer, la «reina», desposa a Dioniso. En Esparta, los dos «reyes» son una curiosidad arqueológica. Sus funciones son esencialmente militares. El más grande de los generales espartanos durante la guerra del Peloponeso, Lisandro, pertenecía a un linaje regio, pero jamás fue «rey».

Los atenienses pueden escuchar sin complejos que un personaje de las *Avispas* de Aristófanes (hacia 422 a.C.) les diga que su poder «no cede a ninguna realeza» (v. 549), y que Pericles y Cleón ya les señalen que ejercen sobre las ciudades aliadas algo así como una «tiranía»[5]; se puede decir que son para Mitilene y Samos lo que Edipo para Tebas, en apariencia, no un rey por derecho de nacimiento, sino por la fortuna (*týche*) de la historia. En cuanto a los verdaderos reyes, se sitúan en los márgenes del mundo griego: en Epiro, en Chipre y sobre todo en Macedonia.

Lo cierto es que, al margen del Rey por excelencia, que reina sobre el Imperio persa, el personaje regio es una figura importante e incluso fundamental del pensamiento político griego en el siglo IV. En ese ámbito, Platón no está solo. La *Ciropedia* de Jenofonte, más o menos contemporánea de la *República*, es un tratado del buen uso del hombre providencial por parte de las ciudades griegas, aunque pretenda ser la historia de la educación del fundador de la dinastía aqueménida. Ocurre lo mismo con el *Evágoras* de

5. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 63; III, 37.

Isócrates, elogio de un rey chipriota. Platón, Jenofonte e Isócrates anuncian el tiempo de los reyes, de Filipo y, sobre todo, de Alejandro, que corresponde bastante bien al *panbasileús* evocado en el libro III de la *Política* por Aristóteles, que fue precisamente educador de Alejandro y discípulo de Platón.

Jenofonte, Platón e Isócrates serán los profetas del mundo helenístico. Con seguridad, la ciudad no desaparecerá. Sigue siendo un marco de vida esencial en la época de los primeros emperadores romanos, pero dejará de ser un factor preponderante en el mundo mediterráneo y hasta en el mundo griego. La ciudad más grande del mundo helenístico, esa Alejandría que estuvo «cerca de Egipto» y no «en» Egipto, es justamente una *urbe* [*ville*] más que una ciudad [*cité*]. En ella los griegos son ciudadanos pero no desempeñan ningún papel en su gobierno. Cleomene, rey revolucionario exilado de Esparta, intentará en vano, a fines del siglo III, bajo Ptolomeo IV, exhortarlos a la libertad. Alejandría no es un centro autónomo de decisión. En ese sentido, y como hace Castoriadis, puede decirse que Platón tuvo un «papel considerable en la destrucción del mundo griego». E incluso podemos ir más lejos y decir que en el Bajo Imperio, a partir de Diocleciano, encontraremos reyes filósofos que pretenden gobernar según los principios de Platón. Así lo hará el mismo Diocleciano, sin decirlo, en el edicto (de 301) que fija un precio máximo para todas las mercancías, y cuyo preámbulo se alimenta de la filosofía platónica.

Para Castoriadis, filósofo y teórico de lo político, la sociedad debe tender hacia un modo de autocreación explícita, una autocreación renovada sin cesar por lo que él llama —es el título de su libro más famoso— «la institución imaginaria de la sociedad»[6]. Para Platón, creador, después de los milesios y los eleatas, de la filosofía, sólo la «gente regia» puede definirse como «autodirectiva» (*autepitaktiké*, el *Político*, 260e). A juicio de Castoriadis, la aportación inmortal de los atenienses al pensamiento político es la incorporación de la historicidad. Así lo describen los corintios, en presencia de los espartanos, en el libro I (68-71) de Tucídides; para Platón, todo el esfuerzo de lo político apunta a bloquear el proceso histórico.

6. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975 ([2]1999) [trad. cast., *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols., Tusquets, Barcelona, vol. 1, 1983; vol. 2, 1989].

En cuanto a lo imaginario, Platón lo utiliza en abundancia, ya se trate de la simple imagen, como las numerosas comparaciones tomadas del vocabulario de los oficios, del paradigma[7], como el del tejido, o de los mitos, como el que desempeña un papel central en el *Político* y que Castoriadis analiza con pertinencia. Pero ni el mito, ni la imagen, ni el paradigma nos dan acceso a las «realidades incorpóreas que son las más bellas y las más grandes». Para esas realidades, «las más preciosas», no existen —Platón nos lo dice expresamente— «imágenes creadas que puedan dar a los hombres una intuición clara de ellas» (el *Político*, 285e-286a).

¡Lo cierto es que, con una fabulosa maestría, Platón juega con lo mismo que denuncia! Por ejemplo, cuando utiliza el paradigma del tejido para hacer del rey un tejedor que casa el coraje y la suavidad, así como su modelo reúne la urdimbre y la trama para fabricar una tela. El hecho de tomar el paradigma del tejido dista de ser un azar. Castoriadis lo advirtió con mucha claridad, y trabajos posteriores a su seminario lo desarrollaron con mayor detalle: el tejido proporciona al pensamiento griego, mítico y político, uno de sus instrumentos más valiosos de análisis[8].

Decididamente, Castoriadis, procedente de Atenas, fue bienvenido en París, como el Extranjero de Platón llegó de Elea (Velia), en la Magna Grecia, a Atenas para ser en ella un «maestro de verdad», maestro de una verdad que no quería sofocar sino promover la libertad.

7. Cf. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, PUF, Paris, 1947 (reed., Vrin, Paris, 1985).

8. Cf. J. Scheid y J. Svenbro, *Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et des tissus dans le monde gréco-romain*, La Découverte, Paris, 1994; para los poemas homéricos, cf. I. Papadopoulou-Belmehdi, *Le Chant de Pénélope*, Belin, Paris, 1994.

Presentación

«EL PENSAMIENTO VIVO PUESTO A TRABAJAR»

Pascal Vernay

Cornelius Castoriadis leyó en el invierno de 1992 la presente transcripción de las siete clases del seminario realizado en la EHESS en 1986; y sus notas, correcciones y agregados se incorporaron, desde luego, al texto. Su juicio fue un tanto contradictorio. Divertido, en principio: «No sabía que había escrito un nuevo libro...»; luego, generoso: es «un excelente trabajo»; reservado, por último, porque «ciertos puntos carecen de la suficiente madurez» para pensar en una publicación. Aquí tenemos, sin embargo, la publicación de este seminario, y además en una forma no autorizada. ¿Por qué, entonces, no respetamos su voluntad negativa?

En primer lugar —y es la razón más conjetural—, porque Corneille, a comienzos de ese año 1992, estaba ocupado en la preparación de los *Carrefours du labyrinthe* IV y V y, sobre todo, preocupado por la iniciación de los trabajos sobre *La Création humaine*. Esta *Création*, planificada, pensada, elaborada desde hacía casi veinte años, se encontraba —pero en bruto— en la transcripción de más de doscientas lecciones impartidas en seminarios en la EHESS desde 1980. La reescritura de un comentario de historia de la filosofía —para decirlo con demasiada ligereza, y aun cuando tenía un lugar en la publicación de conjunto de su gran obra— no se incluía entonces entre sus prioridades: deseaba comenzar por la filosofía «pesada», la ontología, por tanto, y llegar a Grecia y la política unos seis o siete tomos después. El aspecto demasiado «verde» de este trabajo sobre Platón también era para él, entonces, una manera de decirnos: por el momento tengo otra cosa que hacer...

El segundo elemento de ponderación obedece al grado de excelencia que Corneille se exigía a sí mismo y a lo que firmaba. No se trata sólo de elegancia, de perfección formal, aunque la pertinencia, la virulencia de ciertas fórmulas conclusivas, condensadas, arrastran la adhesión al igual que el razonamiento que las precede; además, Castoriadis, que odiaba las aproximaciones y las reiteraciones, utilizaba las notas al pie de página para remitir a puntos ya establecidos, ya sólidos; de ahí la extrema densidad de la mayoría de sus escritos. Se trata de una consumación: un texto está terminado cuando puede defenderse solo; cuando sus tesis, argumentos, apuntalamientos, están ya suficientemente probados y empapados de críticas para resistir los ataques. Desde el punto de vista de esa consumación, de esa capacidad de autodefensa, se verá que este seminario de siete clases tiene con qué responder: lo que va a leerse no es un simple comentario de texto, sino un magnífico fragmento de *agorá* filosófica en que Platón y Castoriadis se enfrentan con lo mejor de sus recursos y un objeto: la democracia.

Por último, lo que hoy constituye para nosotros la recompensa de todo este largo comentario es, precisamente, lo que acaso molestaba a Corneille, la oralidad insuficientemente reelaborada: recuperar esa voz tan contundente, convincente, enérgica, provocadora, divertida —entusiasta, en una palabra—, para mitigar en parte el dolor de haberla perdido. Y para sus lectores habituales es además el testimonio de un Castoriadis desconocido hasta aquí, que reflexiona hablando, se rectifica, se corrige, no vacila en insistir en aquello que sus oyentes deben incorporar ineludiblemente... Y lo más valioso: sentir el pensamiento que, al final de una clase, se busca, titubea un poco confuso, y luego cobra toda su amplitud, toda su rectitud, al comienzo de la clase siguiente.

Esta palabra viva preservada, recuperada, fue no obstante reelaborada[1]. Las grabaciones de las clases, por supuesto, sirvieron de base. En un primer momento, la transcripción se hizo del modo más escrupuloso, fiel y exhaustivamente posible, a granel, podríamos decir. Luego se repararon los errores o torpezas formales de todo tipo (gramática, sintaxis, etc.), se corrigieron las citas, pero sin afectar nunca al desenvolvimiento de la palabra. Tras ello —tercera etapa—, intentamos, aunque con la mayor discreción posible,

1. Con la preciosa ayuda de Stéphane Barbery, Olivier Fressard y Nikos Iliopoulos en 1992 y de Myrto Gondicas en 1998.

mejorar la legibilidad del conjunto: haciendo de dos frases una o a la inversa; transformando en notas ciertas digresiones; volviendo a poner en su lugar en el comentario de conjunto planteamientos que el mismo Castoriadis aclaraba haber olvidado; por último, marcando, seguramente de un modo excesivamente pesado pesado y formal, las articulaciones del razonamiento, de la exposición, bien porque él había omitido insistir en ellas, bien porque parecían estar ahogadas, perdidas en la exposición de conjunto. En lo que se refiere a las palabras y frases en griego, decidimos transliterarlas según el código que utilizaba el propio Castoriadis: un carácter latino (o dos) para una letra griega, y los acentos habituales en francés para indicar las cantidades de las vocales (así, *é* para eta; *ô* para omega; *e* para épsilon)*. De todas maneras, cuando la cita es más larga y forma parte del juego de preguntas y respuestas, damos el texto griego —el de Diès (París, Les Belles Lettres, [1975] 1960)— en nota.

Algunas precisiones temáticas rudimentarias nos parecen útiles para emplazar este seminario de siete clases en los dieciséis años de enseñanza de Cornelius Castoriadis en la EHESS. Para resumir a muy grandes rasgos: los años 1980 a 1986 estuvieron monográficamente consagrados a Grecia, a la creación de la filosofía y la democracia, con los análisis puntuales más precisos de Anaximandro, Heráclito, los trágicos, el discurso fúnebre de Pericles, el *Político* de Platón...; luego, de 1987 a 1992, Castoriadis retomó con nuevos bríos los grandes problemas de la filosofía y confrontó sus «ideas matrices» con los análisis de los «cuatro grandes» de la historia de la disciplina: Platón, Aristóteles, Kant y Hegel; finalmente, los años 1993, 1994 y 1995 se dedicaron casi exclusivamente a la psique humana, a partir de, con y, a veces, contra Freud.

Por último, y para situar este comentario del *Político* en el trabajo de conjunto del ciclo lectivo 1985-1986, presentamos a continuación el resumen que el mismo Cornelius Castoriadis redactó para el anuario de la EHESS, con el título de «Institution de la société et création historique: démocratie et philosophie en Grèce ancienne» [Institución de la sociedad y creación histórica: democracia y filosofía en la antigua Grecia]:

* En la edición española se han respetado las acentuaciones originales de las palabras griegas, no así las cantidades vocálicas que no aparecen registradas en las transcripciones (*N. del E. español*).

«El seminario de 1985-1986 se dedicó en primer lugar a poner de relieve las diferencias y oposiciones entre el imaginario político griego y el imaginario político moderno. A la participación directa en el poder y el autogobierno, a la ausencia de Estado, de 'ideología', de fundamento extrasocial de la institución y de ilusiones constitucionales en las ciudades democráticas griegas se oponen, en los tiempos modernos, el imaginario de la 'representación', la omnipresencia y omnipotencia de un Estado burocrático que está al margen del juego político, el ocultamiento tras un velo del poder gubernamental como tal, la 'ideología'. Pero, por otra parte, a la limitación de la actividad política antigua se opone la supresión de los límites de la acción política moderna: extensión de la soberanía formal al conjunto de la población, universalidad de derecho de la comunidad política (en la cual, es cierto, la nación sigue siendo un grumo no digerido por la filosofía política), cuestionamiento, de derecho, de todas las instituciones. Para terminar, al *éthos* político antiguo de la franqueza brutal (antes de Aristóteles no existe ninguna justificación de la esclavitud) se opone la duplicidad instituida de los tiempos modernos (que se origina en el monoteísmo, por un lado, y en la romanidad imperial, por otro). En segundo plano, los griegos tienen la idea del ser como caos/cosmos y la aceptación de la mortalidad, mientras que los modernos tienen la del sujeto (Dios y sus sucesivos sucedáneos, hasta culminar en el individuo sustancial) y la ilusión de la inmortalidad.

»Platón constituye el pasaje entre los dos mundos. Su ontología unitaria y su identificación del ser y el bien, radicalmente ajenas al imaginario griego, serán centrales para el pensamiento y la práctica modernos. En su profundo odio al universo democrático y sus arborescencias ('sofística', retórica, actividad política, la misma poesía), construye, a fuerza de falsificaciones históricas, de retórica, de sofística, de escenas teatrales, de demagogia, una imagen falaz de ellos que tendrá gravosos efectos históricos: aún se discute el 'pensamiento político griego' refiriéndose a Platón, cuando él es su negación total. Platón logra culminar una gran operación histórica por la que transforma la destrucción de hecho de la democracia en caducidad de derecho. Pero el pensamiento político griego debe buscarse en la creación política democrática, y ésta culmina en lo esencial en 404 (o 399). La diferencia misma entre Sócrates y Platón es su símbolo: Sócrates se queda en la ciudad, Platón se retira de ella; Sócrates fue soldado, dio hijos a la ciudad, ejerció una magistratura, mientras que no se conoce nada parecido de Platón.

»Al mismo tiempo, Platón crea por segunda vez la filosofía. Inventa esquemas imaginarios de gran poderío, es el primero en articularlos y en convertirlos en instrumentos en y por un enorme despliegue de medios identitarios de conjunto, en imaginar y realizar un sistema con pretensiones de exhaustividad, pero también en poder cuestionar sus propios resultados. Platón es no sólo el creador del razonamiento filosófico, también el de la Razón —el *Lógos*— filosófica; por eso la filosofía, hasta entre sus adversarios, sigue siendo platónica.

»El *Político* se eligió como objeto de trabajo detallado: pasaje más que difícil entre la *República* y las *Leyes*, es también un diálogo extremadamente rico. Pero es sobre todo un diálogo cuyas extravagancias aparentes y reales (dos definiciones, la segunda de las cuales no culmina en una verdad; tres grandes digresiones y ocho digresiones o incidentes más cortos) hacen de él el escrito de Platón, y acaso el escrito filosófico a secas, en el que mejor puede verse el pensamiento vivo puesto a trabajar.»

CLASE DEL 19 DE FEBRERO DE 1986

En otro momento dije que Platón desempeñó un papel muy considerable en lo que podemos llamar la destrucción del mundo griego. En efecto, transformó a los ojos de la historia lo que habría podido ser una destrucción de hecho en una destrucción aparentemente de derecho. A saber, si la democracia ateniense finalmente se derrumbó, fue en definitiva porque ese derrumbamiento estaba en el orden de las cosas, no en el sentido de Heródoto cuando decía: «Todo lo que es grande debe volverse pequeño» y recíprocamente, sino porque era un régimen viciado en su fundamento, un régimen dominado por la multitud ignorante, la multitud apasionada y pasional y no por el sabio o la sabiduría, el justo o la justicia. Así, la caída de la democracia ateniense no es una tragedia histórica; se convierte en un caso de justicia filosófica inmanente.

Por un lado, Platón llevó esto a cabo de un modo positivo, por decirlo de algún modo: al poner en primer plano la idea de que puede y debe haber una *epistéme* de la política, un saber seguro y cierto que permita orientarse en el dominio político; que esta *epistéme* de la política se apoya finalmente en un saber trascendente; y que incluso se apoya sobre la trascendencia misma. En ese sentido, se puede y se debe considerar el régimen descrito en las *Leyes* —para decirlo rápida y fácilmente— como mucho más moderado que el de la *República*. A Platón, como suele decirse, se le bajaron los humos con la edad. Cosa que no le pasa a todo el mundo, pero a él sí.

Sin embargo, aunque sea más moderado, el régimen de las *Leyes* sigue siendo en lo esencial un régimen teocrático. Y es él el que, en

cierto sentido, allana el camino no sólo a la crítica del régimen democrático sino también a la crítica tan ambigua de la ley como tal. Nada ambigua, por otra parte, sino muy clara cuando la leemos en el *Político* (294a-c), lo que permite a Platón justificar sus pretensiones de superar la ley escrita en nombre de un saber superior.

Por último, es Platón quien invierte por completo la concepción griega de la justicia como cuestión constantemente abierta en la ciudad: ¿quién debe dar qué y quién debe tener qué?, lo cual plantea permanentemente el problema de la distribución entre los ciudadanos y al mismo tiempo abre así el camino a una interrogación. Platón, entonces, invierte esa definición y hace de la justicia lo que podríamos llamar, y lo que por otra parte se llamó en los tiempos modernos, una propiedad holista u holística, una propiedad del todo. Para Platón, la justicia es el hecho de que el conjunto de la ciudad —ésa es la concepción de la *República* y de las *Leyes*— esté bien dividida, bien articulada, y que en ese conjunto cada uno tenga su lugar y no trate de tener otro. Según la célebre frase de la *República*, la justicia consiste en τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν (*República*, 433a), en ocuparse de sus asuntos, en hacer lo que le toca, lo que le corresponde, lo que le es propio, lo que corresponde a su lugar, sin tratar de ocuparse de todo, de ser *a busybody*, que es por lo demás la mejor traducción de *polypragmoneîn*.

Pero, al mismo tiempo, en Platón encontraremos por primera vez un intento de fundar en el derecho y la razón la jerarquía de la ciudad. En la ciudad griega, la existencia de libres y esclavos o de ricos y pobres es un hecho. Con Platón, se convierte aparentemente en un derecho. A saber, algo que se apoya en la naturaleza diferente de los individuos que componen la ciudad. Para llevarlo a cabo, yo decía que, a través de su obra, Platón se entrega a una inmensa operación que no escatima medios y que manifiesta una extraña inconsecuencia que llegué a calificar de perversidad, palabra que mantengo. El mismo Platón que abruma constantemente a los retóricos procede retóricamente una enorme cantidad de veces. Trata de ganar y logra ganarse —de hecho se sigue hablando de él— la convicción actuando sobre lo plausible, lo verosímil, e incluso sobre los mecanismos de la vergüenza, de la respetabilidad, del pudor. Trabaja el espíritu del oyente, y no sólo su razón, para tratar de mostrarle que el bien y el mal existen y que un hombre decente sólo puede estar del lado del bien. En los diálogos los malos se ruborizan, como Trasímaco al final del primer libro de la *República*: «Trasímaco coincidió en todo eso [...] pero a regañadientes y con

gran esfuerzo [...] y vi entonces lo que nunca había visto: que Trasímaco se sonrojaba» (350d).

Lo mismo en el caso de los sofistas: Platón los abruma pero él mismo es un sofista incomparable. Los sofismas y paralogismos voluntarios que hay en los diálogos son incontables. La *República* misma es un inmenso sofisma articulado, un sofisma de numerosos pisos y descansos.

Las dos consideraciones precedentes muestran que lo que Platón dice cuando acusa a los demagogos puede volverse contra él. Con la salvedad de que eso que él excita, agita y trata de arrastrar en una dirección determinada no es un *dêmos* cotidiano físicamente presente; es el *dêmos* de los letrados de la historia, los lectores de la obra sobre los siglos. Y por las mismas razones, además, él también es un *eidolopoiós*, un fabricante de simulacros —cosa de la que acusa a los sofistas—, como es el caso, por ejemplo, de todo lo que cuenta sobre la naturaleza diferente de los seres humanos que justifica su división en clases en la *República*, o las mentiras conscientes, impúdicas, proferidas en el tercer libro de las *Leyes* acerca de la historia de Atenas, etcétera.

Y al mismo tiempo es alguien que, si lo examinamos más profundamente, carece —podríamos decir— de pudor. Pero el del espíritu, el del argumentador. Y me basta como prueba de ello la acusación lanzada en el *Gorgias* contra los políticos de Atenas y en especial contra Pericles, cuando dice que si esa gente fuera verdaderamente, como suele decirse, tan justa, tan inteligente, habría criado a sus hijos de manera correspondiente. Y quien lo dice es alguien que fue él mismo alumno de Sócrates, entre cuyos discípulos se cuentan, por un lado, Alcibíades y, por el otro, una decena de quienes se convertirán en los Treinta Tiranos. ¡Ése es el resultado de la enseñanza de Sócrates según la lógica de Platón! En segundo lugar, lo dice alguien que no crió ningún hijo, ni bueno ni malo; ni en el sentido de la justicia ni en el sentido de la injusticia. Es lo que en el lenguaje corriente llamamos descaro [*culot*] y en lenguaje noble falta de pudor de parte de un argumentador filosófico.

Si comparáramos a Alcibíades y Platón podríamos decir que, en cierto sentido —aunque, para apuntalar la comparación, para llevarla más lejos, habría que leer el *Banquete* en detalle, cosa que no podemos hacer aquí—, Platón es una especie de Alcibíades invertido. Esa pasión por el poder que Alcibíades no puede dominar y que lo empuja a hacer lo que hizo en la historia de Atenas, Platón, notablemente más joven que él, sin duda unos treinta años, la subli-

ma, la transpone a otro nivel, al plano de la escritura, de la escuela, del consejo dado a los poderosos y los tiranos. Cosa que hizo, según parece, en Sicilia con Dionisio y luego con Dión.

Pero, al mismo tiempo, hay una especie de indiferencia con respecto a la ciudad que lo educó, lo cual también lo opone a Sócrates. Para Alcibíades, Atenas es pura y simplemente el instrumento de su propio poderío. Cuando los atenienses lo destituyen de Sicilia[1], se pone del lado de Esparta y luego vuelve a Atenas. Platón, asimismo, es completamente indiferente en lo que se refiere a esta ciudad; la abruma, y no sólo a la democracia. Conserva una especie de orgullo racial, por decirlo de algún modo, que volvemos a encontrar una vez más al final de las *Leyes*, cuando el lacedemonio y el cretense coinciden en que jamás habrían podido resolver el problema de la buena ciudad si no hubiese sido por el ateniense que los acompañó durante esa larga marcha filosófica; marcha en sentido propio y figurado. Platón conserva entonces ese pundonor, pero, en lo que respecta al contenido y la sustancia de Atenas, a la creación histórica ateniense, los aborrece. En todo caso, utiliza simplemente su situación de ciudadano ateniense para aprovechar lo que aprendió, para sacar provecho de Sócrates, que es un hijo de la ciudad, para aprovechar la *paideía* que surge en Atenas y beneficiarse con su propia posición. Y para fundar en definitiva su escuela en los jardines de Academo, gracias al liberalismo, al amor a la libertad de los atenienses que, una vez más, permiten a alguien inaugurar una enseñanza pública que abruma a su ciudad, en vez de darle muerte en el acto como lo habrían hecho los éforos en su amada Esparta.

A esta dimensión habría que añadir la preocupación por la apariencia estética de una vida, preocupación que, así disociada y salvo error, aparece en verdad por primera vez en la Antigüedad con Alcibíades. Apariencia estética de una vida que, sin duda, el mismo Platón cultivaba —y cultivaría hasta el final— y que permitió que sus seguidores, sus alumnos, la Academia entera, contribuyeran constantemente a fabricar ese mito de Platón, que pasa por muchas cosas, incluida probablemente la falsificación de cartas, sobre lo que diré unas palabras dentro de un momento.

Desde todos estos puntos de vista podemos reflexionar sobre esos dos hijos, esos dos alumnos, con mucho los más brillantes de Sócrates: Alcibíades y Platón. Sin duda, también, en esa época, entre

1. [Le quitan el mando de la expedición militar contra Sicilia (P. V.).]

fines del siglo V y principios del siglo IV, después de los poetas trágicos y de Tucídides, los dos hijos más geniales de Atenas en ámbitos por completo diferentes, pero ambos ya perversos y sin amor por su *pólis*.

¿Por qué esta influencia de Platón? Volveré sobre esta cuestión al final. Habría que ver en esa influencia, por un lado, lo que corresponde a Platón mismo, y que ya vimos: toda esa serie de operaciones, esa estrategia que pone en práctica. Pero está también lo que corresponde a los momentos sucesivos. Aquí las cosas son relativamente simples. No hablaré de Popper, que creó una especie de antiprejuicio: no se puede calificar a Platón de totalitario ni erigirlo en el padre del totalitarismo. Empero, debido a su odio a la democracia y a lo que se trasluce en él como un deseo constante de fijar las cosas de la ciudad, detener la evolución histórica, detener la autoinstitución, suprimirla, debido a ello Platón, en cierta manera, se convierte desde luego en el inspirador y el arsenal de todo lo que representará esta actitud en la historia. En lenguaje tonto: de todo lo que será reaccionario, partidario del orden establecido, de todo lo que se opondrá al movimiento democrático. Esto lo encontraremos tanto en los romanos como en los primeros cristianos, durante la Edad Media y los tiempos modernos. No quiero y no puedo —sería un trabajo inmenso— historiar realmente ese aspecto.

Por último, hay que tener presente, por supuesto, ese enorme elemento de creación auténtica de Platón, de creación poseedora de un valor indiscutiblemente transhistórico que se asocia a su obra, que es también otro núcleo de ésta, o el otro polo. No me gusta mucho hablar de polo porque no se opone; las relaciones entre la creación filosófica y literaria, artística, de Platón, y lo que acarrea, lo que contiene como imaginario político y filosófico, desde luego, son completamente extrañas. Tenemos ese otro elemento, la creación, el ser de Platón como un genio incomparable que reúne a la vez la profundidad filosófica, el poderío lógico dialéctico, el arte literario y el saber técnico práctico [*savoir-faire*] en la política de las ideas de la que acabo de hablar. Esto contribuye en mucho a resaltar su influencia, lo cual hace que, si discutimos a Platón aquí y cuando discutamos sobre el *Político*, la *República* y las *Leyes*, no podamos hablar de él como si se tratara de un autor meramente «ideológico», del que no haya más que demostrar sus sofismas. A cada paso tropezamos, nos extasiamos, porque encontramos una pepita filosófica o de otro tipo, y además descubrimos finalmente una de las raíces de lo que pensamos hoy, de nuestros modos de pensamiento.

Antes de llegar a los aspectos positivos, hay que agregar que con Platón, y por primera vez, tenemos lo que a continuación se llamará espíritu partisano en filosofía, sostenido por esta retórica y esta puesta en escena. Antes de Platón, e incluso después, los filósofos exponen sus opiniones. Rara vez, como Heráclito, hacen una observación desdeñosa sobre los demás. A partir de Platón, discuten las ideas de sus adversarios; y Aristóteles también lo hará. Pero Platón es el primero y quizás el último filósofo que transforma esa discusión en un verdadero combate, y en ese sentido no está lejos de recordar a Marx o, mejor, es éste quien lo recuerda. Platón quiere verdaderamente polarizar a los lectores, requerirlos a elegir entre ellos y nosotros, entre los malos y los buenos. Los malos, los que se engañan y quieren engañar al mundo; y nosotros, que estamos en la verdad y el bien, en la justicia. Con el riesgo, a veces, de dejar de argumentar para simplemente ridiculizar en los casos extremos.

Pero no se limita a eso, a estos ataques contra ellos y a esas refutaciones, como también lo hará Aristóteles. Es asimismo el primero —y aquí vemos una vez más la ambigüedad de la creación— que utilizará el arma que Paul Ricoeur llama la sospecha y que, en efecto, cobró tanta importancia en los tiempos modernos con Marx, Nietzsche y Freud. No: lo que usted dice es falso y voy a probárselo, sino: ¿por qué dice lo que dice? Y el «por qué» no se refiere a las razones lógicas sino a las razones subjetivas en el sentido más general: usted lo dice porque le viene bien, hace sofismas porque es un sofista, y esto no es una tautología. «Usted es un sofista» quiere decir: usted es un mercader de falsificaciones, un tendero de falacias, un *kápelos*, y su posición ontológica y social de sofista es la que le hace decir lo que dice. La refutación lógica se completa mediante la asignación, por decirlo de alguna manera, ontológica, social y política: usted dice lo que dice porque es un enemigo del proletariado (Marx); usted dice lo que dice porque su neurosis le lleva a decirlo (Freud); usted dice lo que dice porque la verdad es un veneno para los débiles y usted no puede soportarla (Nietzsche).

En Platón: usted dice lo que dice porque vive del comercio de la mentira. Y no sólo vive en el sentido de que cobra dinero por sus lecciones —aspecto sobre el cual él insiste enormemente—, sino que vive así ontológicamente. El ser del sofista es un ser que se apoya en el no-ser, puesto que hay no-ser y existe la posibilidad de hacer pasar el no-ser por el ser y el ser por el no-ser —lo que conducirá a la célebre revisión ontológica del *Sofista* y el asesinato del padre, Parménides—, y puesto que, por lo tanto, se pueden mezclar entre sí

el ser y el no-ser: lo cual quiere decir, en cierto modo, que el ser no es y el no-ser es. Por otra parte, ese «en cierto modo» está de más. Como dice el mismo Platón en el *Sofista*: «Diez mil veces por diez mil veces el ser no es y el no-ser es». Y dado que hay ese lazo ontológico, ustedes, los sofistas, pueden existir.

Por lo demás, desde ese punto de vista podemos distinguir —aunque no sea nuestro principal interés— entre dos grupos de diálogos en Platón. Por un lado, los diálogos esencialmente escénicos y polémicos, destinados a la refutación de uno o dos sofistas: el *Eutidemo*, el *Menéxeno*, el *Gorgias*, con la sucesión Polo, Calicles y Gorgias. Estos diálogos se desarrollan frente a unos asistentes, un público, que es algo así como un coro que impide al sofista insistir en sus sofismas, valiéndose de una especie de desaprobación muda que moviliza ese último resto de pudor que hasta un sofista, incluso Trasímaco, guarda en su espíritu. Y por el otro tenemos los diálogos de verdadera investigación, los diálogos zetéticos, para los cuales no es necesario el público, que de hecho está completamente ausente. Así ocurre con el *Parménides*: en él se dicen cosas enormes y muy profundas, pero no hay público alguno. Están entre gente de buena fe: Sócrates joven, Parménides, y no hay ninguna necesidad de un coro, de un juez silencioso y reprobador.

La creación propiamente filosófica: no hace falta más que recordar una serie de puntos. Y ante todo el hecho de que Platón es el creador de la interpretación de las posiciones y no sólo de la refutación. El hecho es que retoma constantemente su investigación. Platón es quien intenta por primera vez fijar las aporías y tal vez los caminos de salida de éstas que rodean, a nuestro juicio, la cuestión del conocimiento y la verdad; también los límites de la racionalidad en el mundo. Ése es en esencia el tema del *Timeo*, y reaparece todo el tiempo. Él es el primero en acometer ese problema con energía, que aún hoy es una dificultad para legos en filosofía y lógica: por un lado, la relación de lo universal y lo singular (entre otros, el *Parménides*), esto es, en qué medida podemos decir que hay un perro, una sociedad, un Dios, un idioma francés y *un* número uno. En qué sentido todo esto es uno y cuál es la relación de esta Forma, Idea o *eîdos* del uno, por otro lado, con las realidades concretas que sólo podemos pensar —diremos que en cuanto modernos, en cuanto poskantianos— con la ayuda o, más exactamente, mediante esa categoría del uno. ¿Podemos pensar mediante esta categoría del uno sólo porque, como dice Kant, ésa es la estructura de nuestra mente?

¿Porque no podemos pensar de otra manera, cosa que, presuntamente, podríamos demostrar? ¿O bien no podemos pensar sin la categoría del uno porque hay un uno? Hay uno, por así decirlo, pero ¿dónde? Y todavía no salimos de esto porque, desde luego, no se podría imponer la forma del uno a los fenómenos o a los objetos si algo en ellos no se prestara, si no permitiera el apuntalamiento y la instrumentación de nuestras categorías. De modo que no podemos afirmar simplemente que el uno es una categoría. Pero, por otra parte, la idea de que el uno pertenece a las cosas, o que la causalidad pertenece a las cosas, parece en efecto completamente enigmática y abre un abismo sobre lo que puede llegar a significar. En cierto sentido, casi no hemos avanzado desde el planteamiento de esos interrogantes y su elaboración tal como se realizan en el *Parménides*, el *Teeteto* o, de otra manera, en el *Filebo* y en ciertos pasajes de la *República*. Veremos ejemplos de ello al hablar del *Político*.

EL *POLÍTICO* DE PLATÓN

Entonces, sin demorarnos más, podemos pasar ahora al combate cuerpo a cuerpo con ese diálogo. Pero también en este caso habrá preliminares, lo cual puede parecer complejo y desordenado porque no sé cómo hablar de una obra importante o de un tema importante de una manera que sea a la vez veraz y lineal, bien ordenada. No sé hablar de ello de otra manera que tomándolo por un extremo, volviendo, yendo más lejos, dándole vueltas, haciendo digresiones... Habrá, por lo tanto, muchos vaivenes en esta discusión, como, por otra parte, los hay en el texto mismo del *Político*.

Segundo punto: ¿por qué empezar por el *Político*? En esencia, por tres razones. Y ante todo una que es relativamente contingente para nuestro trabajo de este año. Habida cuenta del objeto de nuestro seminario, no podemos hacer un análisis profundo y detallado de todos los textos que nos interesan. Los dos años anteriores hicimos ese trabajo sobre una sentencia de Anaximandro, un coro de *Antígona*, uno o dos discursos en Tucídides, pero este año es imposible hacer un verdadero análisis de la *República*, el *Político* y las *Leyes*, y luego de la *Política* de Aristóteles y otros textos que seguirán. Por otro lado, quiero que hagamos juntos un trabajo que estará lejos de ser exhaustivo, pero que será un trabajo con profundidad sobre un texto determinado. Que nos trabemos en lucha con un

texto para ver qué quiere decir, para trabajar verdaderamente sobre él. Y el único disponible desde el punto de vista de las dimensiones es el *Político*. La *República* es demasiado larga; las *Leyes*, o la *Política* de Aristóteles, son inmensas.

La segunda razón es que el *Político* pertenece a lo que llamaré dentro de un momento el cuarto y último período de Platón. Es un texto en el cual, en cierto sentido, y sin ser demasiado hegelianos, encontramos sedimentados implícitamente los resultados de todo el desarrollo anterior, y después no habrá gran cosa. Desde ese punto de vista, contiene virtualmente la trayectoria, la problemática, las aporías y las antinomias de la trayectoria. Es posible sacarlas del *Político* y de lo que aparece como las incoherencias y rarezas de ese diálogo. Esta impresión de incoherencia y extrañeza surge en un segundo momento. En un primer momento, cuando leemos el diálogo, nos decimos que marcha muy bien, que es cosa de Platón o de las idiosincrasias de Platón. En un segundo momento, la cosa no funciona en absoluto. Después, en un tercer momento, recuperamos una especie de estructura; y en un cuarto nivel nos damos cuenta de que esa misma estructura entraña fallas muy profundas que no son obra del azar; son fallas del pensamiento de Platón y quizá de todo pensamiento.

Tercera razón: este cuarto período de Platón se encarna y se manifiesta en el *Político* por un cambio esencial, relativo a un punto en apariencia menor pero que llega muy lejos, porque en este caso, una vez más, y vista la estructura magmática del pensamiento, se puede partir de él para reencontrar prácticamente todo; ese cambio que figura en el *Político* es el cambio relativo a la definición de quién es apto para gobernar, es decir, el político, el hombre político o el hombre regio. En la *República*, esa definición identifica a quien es idóneo para gobernar con el filósofo, luego de una formación adecuada. En el *Político* no se hace mención directa a él, pero el hombre regio —volveremos a esto a continuación— no aparece como un pastor —es la primera definición, que luego se abandona— sino como un tejedor regio. Lo que teje, como lo veremos enseguida, tampoco es muy coherente. Es dispar, no tanto porque las cosas entretejidas lo sean, sino porque se sitúan en niveles diferentes: por un lado, los diferentes individuos de la *pólis*; por el otro, las diferentes partes del alma de los individuos. Y no se puede establecer una correspondencia término a término entre unos y otras.

Además, ni siquiera ese tejedor regio es la verdadera definición del político. Hay una tercera definición, subyacente, que no es el

filósofo y que tampoco lleva a él. Esa definición, de hecho, prepara el camino hacia el tipo de régimen y gobierno que Platón describirá en las *Leyes*. Y en este último diálogo, si bien los miembros del famoso consejo nocturno son filósofos, educados como tales y provistos de un *curriculum vitae* que recuerda a los filósofos de la *República*, en cierto sentido, formalmente al menos, no son ellos quienes gobiernan. En la ciudad de las *Leyes*, los verdaderos gobernantes son los magistrados, y se trata de magistrados elegidos. Y el *Político* es ese pasaje, ese vado, el sitio en que las aguas son menos profundas y se puede cruzar de una orilla a la otra. Se puede pasar del régimen definido absolutamente en la *República* como poder de los filósofos al régimen de las *Leyes*, en que hay magistrados electos cuyos hilos —para decirlo vulgarmente— son manejados en cierto sentido por el consejo nocturno. De modo que esto sitúa el *Político* en un punto muy importante de todo el desarrollo de Platón.

Querría decir ahora cuál es mi plan para hablar de este diálogo. Son seis puntos:

1) Primer punto: dos palabras sobre la fecha y la situación histórica del *Político* en la obra de Platón, y luego sobre su problemática general.

2) Segundo punto: la estructura como tal del *Político* y su extrañeza, ese entrelazamiento de las definiciones, los incidentes y las digresiones.

3) Tercer punto: las dos definiciones.

4) Cuarto punto: los ocho incidentes.

5) Quinto punto: las tres digresiones.

6) En sexto lugar, el problema de la composición: ¿hay o no una estructura oculta detrás de lo que parece un edificio muy barroco, con dos torres principales, tres torres anexas y ocho construcciones secundarias?

Y por último, si nos queda tiempo, nos permitiremos efectuar una especie de reseña crítica de todo lo que vimos, a menos que lo hagamos de camino.

I. FECHA Y SITUACIÓN DEL *POLÍTICO*

Casi todos los autores coinciden en situarlo entre 367 y 360. Algunos, entre los que me incluyo, preferirían una fecha más tardía. ¿Por

qué esta datación? Está ligada a toda la historia de los viajes de Platón a Sicilia. Nacido en 428, Platón tiene menos de treinta años en el momento de la condena y la ejecución de Sócrates (399). Tras la muerte de éste, Platón, como también otros discípulos de Sócrates, temerosos tal vez de que esa condena tuviera efectos judiciales sobre el resto de los alumnos, se marcha de Atenas. Se retira durante algún tiempo a Megara, donde funda muy pronto una escuela de megarenses que retoma ciertos aspectos de la enseñanza de Sócrates. A continuación, hace una serie de viajes, entre ellos, con seguridad, a Egipto, entre 399 y 387. Hacia 387-386 se funda la Academia en Atenas. Antes, en 388-387 —y tenemos de ello testimonios independientes de las *Cartas* de Platón—, hace su primer viaje a Sicilia. Allí conoce al tirano Dionisio I y entabla amistades que más adelante revelarán su importancia: con Arquitas, uno de los últimos grandes pitagóricos (que por entonces tienen mucha actividad en el sur de Italia, la Magna Grecia), y con Dión de Siracusa, yerno de Dionisio.

La leyenda cuenta que, a su regreso, fue hecho prisionero por los piratas y vendido a Egina o a Corinto. Una leyenda aún más elaborada refiere incluso que en esta última ciudad, en ese momento, estaban reunidos unos cuantos filósofos que, cuando vieron a Platón en el mercado de esclavos, aportaron dinero de inmediato para comprarlo. Podemos pensar que es demasiado *ben trovato* para ser cierto. Yo mismo tengo muchas dudas.

Según la tradición, tanto la de las *Cartas* como la de los doxógrafos, habría habido otros viajes a Sicilia, vinculados a las peripecias políticas sicilianas. Dionisio I, político muy astuto y poderoso, muere. Su hijo, Dionisio II, sube entonces al poder. Dión, que es yerno de ambos —los asuntos de la familia de Dionisio son muy complicados y mezclan la poligamia, el incesto...—, es también un joven muy brillante, probablemente *erómenos* de Platón, no forzosamente en sentido físico sino en la forma de una amistad amorosa como la descrita en el *Banquete*. Platón lo considera capaz de llevar a la práctica sus ideas de filósofo respecto a la política. Y, según la tradición, Platón vuelve a Sicilia en 367, llamado por Dión, con el objeto de transformar al joven Dionisio en un rey filósofo. Fracaso del intento. Dionisio rompe con Dión, lo manda al exilio, pero procura retener a Platón en Siracusa. Negativa de Platón.

Treinta años después, siempre según esta misma tradición de las *Cartas* y los doxógrafos, Platón hace un tercer viaje a Sicilia, ya que Dionisio le ha prometido unas cuantas cosas, entre ellas la vuelta de Dión. Pero Dionisio traiciona sus promesas, hace prisionero a Platón

y finalmente sólo lo suelta gracias a la intervención del pitagórico Arquitas de Tarento. Cuatro años más tarde, Dión desembarca en Sicilia y expulsa a Dionisio del poder. Siguen algunos años de guerra cruel y sórdida. Y por último Dión es asesinado por otro alumno de la Academia, Calipo.

Según la tradición de las *Cartas*, sobre todo la séptima, habría habido entonces tres viajes a Sicilia. El de 387 es seguro. Los otros dos, en 367 y 362, son objeto de polémicas. ¿Cuáles son los motivos de la «minoría obstinada de los *scholars*», como dice Finley, para negar esos otros dos viajes? (Yo no soy un *scholar*, pero me adhiero a esa minoría.) Al menos dos. Primer motivo: ni Diodoro de Sicilia —aunque habla *in extenso* de los asuntos de Sicilia, de la caída de Dionisio, de la campaña de Dión— ni Aristóteles dicen una palabra al respecto. Y sin embargo Aristóteles estaba en la Academia tanto en 367 como en 362; además, en la *Política* habla de Dión. Cuesta entender por qué no habría de mencionar el viaje de Platón.

El segundo motivo es, en todo caso, que el tercer viaje, vale decir, el hecho de creer una segunda vez en las promesas de Dionisio y regresar a Sicilia, mostraría una especie de incapacidad radical e incurable en Platón para juzgar a los seres humanos, que verdaderamente es muy difícil atribuirle. Cualquiera que haya sido su deseo de influir en un rey, un tirano o un dueño del poder, no se puede creer que en ese tema haya podido engañarse una *segunda vez* con respecto a un individuo como Dionisio.

Por eso mismo, esta imposible credulidad es un elemento para negar la autenticidad de las *Cartas*. Y tenemos buenas razones para comprender por qué se las habría falsificado tan tempranamente en la Academia: para confirmar, ante todo, la leyenda de un Platón que intenta por todos los medios poner a prueba y materializar sus ideas; y, de modo secundario, para tratar de redimir el comportamiento de dos alumnos de la Academia: Dión (el pretendiente y luego casi tirano; véase Finley[2]) y Calipo (el asesino). Hay demasiadas cosas bastante desagradables en el asunto, por lo que habría sido muy conveniente encubrirlas con la gran figura de Platón, que lo intenta, arriesga la vida por sus ideas y luego regresa.

Sin embargo, lo que se opone a la atétesis [apócrifo], como dicen los filólogos, al rechazo de la autenticidad de las *Cartas*, es con todo la calidad de la séptima, muy bella y muy profunda. Desde el

2. [Alusión a M. I. Finley, *La Sicile antique*, trad. fr. de J. Carlier, Macula, Paris, 1986, p. 101 (P. V.-N.).]

comienzo, la justificación de Platón para no mezclarse más en política tras la condena de Sócrates es absolutamente convincente. Hay además un pasaje extraordinario sobre la relación del lenguaje con el conocimiento corriente, con el conocimiento de las cosas mismas y de las Ideas, con el famoso *exaíphnes*. En esa carta Platón dice que todos los otros saberes son preparatorios para el verdadero saber. Hay que ejercitarse en ellos, pero no son los que aportan el verdadero saber. Son algo así como el «frotamiento» previo que a la larga provoca, en un momento indeterminado e inesperado (*exaíphnes*: súbito), el surgimiento de la llama que ilumina a la vez el objeto y al sujeto y permite ver. Para eso sirven toda la lógica, toda la discusión, toda la matemática, toda la dialéctica. Son preparatorias. Y esto recuerda lo que dirán a continuación los místicos sobre la ascesis y su objetivo de preparar un momento de videncia que no se puede forzar o arrancar. El saber, el verdadero, el saber último, se describe en esa *Carta séptima*. Y la descripción corresponde bastante bien a todo lo que se dice en el *Banquete*, en el *Fedro*, en la misma *República* sobre la relación del alma con el saber, para pensar que, si esta *Carta séptima* no es auténtica en sentido literal, no lo es en lo que se refiere a los datos del tercer viaje, sí lo es en cuanto al tratamiento filosófico que propone de la cuestión de la relación del conocimiento con su objeto.

De todas maneras, el *Político* sólo puede ser posterior al presunto segundo viaje; y si hubo un segundo y un tercer viajes, tal vez entre ambos, tal vez luego del tercero. Si lo leyeron, se acordarán de que el *Político* viene después del *Sofista*, y se supone que éste sigue al *Teeteto*. Y al mismo tiempo se promete un cuarto diálogo, que no se escribió y que sería el *Filósofo*.

Los tres diálogos existentes y el cuarto, el diálogo prometido, el *Filósofo*, están ligados por una especie de ronda de los personajes, de danza circular de los protagonistas. En el *Teeteto*, Sócrates interroga y el joven Teeteto responde. En el segundo diálogo, el *Sofista*, Teeteto sigue siendo el que contesta, pero el interrogador es el Extranjero de Elea, el *xénos*. Observación: en griego, *xénos* no sólo quiere decir extranjero, sino también, y sobre todo, el que recibe el tratamiento reservado a los extranjeros, es decir, el de la hospitalidad. Hay un Zeus *Xénios*, protector de los extranjeros; y la *xenía* es la hospitalidad. El *xénos eleátes*, en consecuencia, es tanto el extranjero como el huésped, el invitado de Elea. Se hablará, sin embargo, del Extranjero de Elea —cuando en realidad «el amigo eleata» sería más fiel— porque así se lo conoce y ésa es la denominación adopta-

da por los modernos, dado que es de buen tono: es un extranjero que entra en el juego.

En el tercer diálogo, el *Político*, el Extranjero de Elea sigue siendo el interrogador. Es el punto fijo con el *Sofista*. Y tenemos el anuncio explícito: el interrogado es el joven Sócrates, un joven ateniense al final de su adolescencia, como Teeteto, que casualmente se llama Sócrates, con lo cual, por otra parte, Sócrates juega en un momento, cuando dice que Teeteto tiene su aspecto, que es feo como el suyo, y que el joven Sócrates lleva su nombre; podemos suponer que este joven, lo mismo que Teeteto, también es muy inteligente. En el cuarto diálogo, el *Filósofo*, prometido pero no escrito, el interrogado habría sido una vez más el joven Sócrates y el interrogador el propio Sócrates, por razones de simetría.

Si perteneciéramos a la escuela estructural deconstruccionista, podríamos hacer largos planteamientos sobre el hecho de que Teeteto, como Sócrates, sea muy inteligente y muy feo; que al final, cuando se trate por fin de definir al verdadero filósofo, tengamos al verdadero filósofo Sócrates interrogando al joven Sócrates; que haya un retorno del *lógos* a su identidad, incluso desde el punto de vista de los enunciantes y no sólo de los enunciados; y que, como por casualidad, ese cuarto diálogo no se haya escrito y esté al margen del texto platónico. En esta forma, todo eso no nos interesa. Lo que sí nos interesa es el contenido y el proceso de desarrollo del pensamiento platónico.

Esta tetralogía con un elemento que falta: el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filósofo* (que no se escribió), es, a mi juicio, artificial como tetralogía. Los tres diálogos existentes pertenecen efectivamente a lo que llamo el cuarto período, pero el *Teeteto* es de todos modos bastante diferente de los otros dos. Su objeto es: ¿a qué llamamos saber o conocer? Es un diálogo esencialmente aporético: no concluye, y ahí también está el genio de Platón. Un enorme diálogo de una riqueza extraordinaria en que se preguntan qué es saber y que termina con una confesión: ¡por el momento, no lo sabemos! Mañana volveremos a vernos. De todas formas hay que hacerlo. ¡Los modernos no harían cosas así! Y cuando las hacen, es un tanto pastoso.

El *Teeteto* procede dialógicamente, y como en la mayoría de los diálogos platónicos, la forma dialógica es en él a la vez falsa y verdadera. Pero, en fin, la forma dialogada no es redundante en ese texto, mientras que sí lo es, y completamente, en el *Sofista* y el *Político*. En ellos, el diálogo es un mero artificio, que exaspera con justa razón al

adolescente que, en el instituto, cae sobre esos diálogos y debe preguntarse qué son esos procedimientos. Sobre todo, la instrumentación lógica del *Sofista* y del *Político* no está en la forma dialógica sino en el instrumento dierético [*diaíresis*: división en partes; división del género en especies], en la división lógica y las interminables divisiones que el famoso Extranjero de Elea despliega tanto en el primer diálogo —Platón plantea seis para tratar de captar al sofista, que se escapa siempre y no se deja encerrar en una división— como en el segundo, en el que hay dos definiciones sucesivas que, como lo veremos, no conducen en realidad a aprehender al político.

Por lo tanto, desde ese punto de vista, no se advierte una unidad entre el *Teeteto*, por un lado, y el *Sofista* y el *Político* por el otro, mientras que estos dos últimos diálogos son efectivamente de una sola pieza. No sólo por la presencia del Extranjero de Elea, sino también por los procedimientos que éste pone en práctica. Puesto que ese *xénos*, ese huésped amigo, tiene de manera dramáticamente muy correcta y verosímil un estilo de discusión idéntico en ambos diálogos: la manía de la diéresis, la obsesión por la división, obsesión llevada a buen puerto en las dos obras.

Y, por fin, son de una sola pieza por el contenido. Puesto que en ese contenido —y también en este caso podríamos entretenernos haciendo deconstruccionismo estructural— hay un lazo y una oposición, una articulación en hueco. En el *Sofista* se habla de la falsificación y el no-ser; de la corrupción del filósofo que es el sofista; de la fabricación de lo falso; y no se habla, o sólo se habla muy incidentalmente, del filósofo, lo cual se explica porque tendría que haber habido un cuarto diálogo: el *Filósofo*. Y en el *Político* se habla del verdadero político y sólo de manera incidental del falso político. Bueno, como el estructuralismo es en esencia un procedimiento mnemotécnico, esto nos da el siguiente esquema:

V	F
φ	σ
π	?

V = verdadero; F = falso. Tenemos el saber verdadero —en fin, deberíamos haberlo tenido— en el *Filósofo* (φ). También tenemos el saber falso: es el *Sofista* (σ). La verdadera praxis es el *Político* (π).

Pero nos falta algo, hay un vacío (?). ¡Y así uno logra que lo nombren miembro de la Academia Francesa! ¿Por qué hay un vacío? Desde luego, ese vacío no lo es del todo, porque en el *Político* hay un momento en que, entre líneas, indirectamente, se puede ver qué es el falso político, el demagogo. Se habla un poco de él al final. Pero el tema habría merecido un verdadero tratamiento. Con lo cual la verdadera tetralogía habría sido: el *Filósofo*, el *Político*, el *Sofista* y el *Demagogo*. El tema del demagogo se abordó, pero siempre de manera muy indirecta. Cada vez que puede, Platón dispara contra los políticos; en el *Político* hay frases muy descorteses referidas a Temístocles. Pero no hay un diálogo que ataque frontalmente al demagogo y que haga tándem con el *Sofista*.

Lo cierto es que, en toda esta historia, tenemos esa unidad de contenido, es decir, los conceptos, los grandes temas que articulan los dos diálogos, pero esto concierne en realidad a cuatro diálogos, dos de los cuales no se escribieron, aun cuando al final del *Político* se hable un poco de los presuntos políticos, de la gente que pretende serlo sin serlo verdaderamente. Y deberíamos haber tenido lo siguiente:

— El *Filósofo*: Sócrates interrogaría al joven Sócrates.
— El *Político*: el Extranjero de Elea interroga al joven Sócrates.
— El *Sofista*: el Extranjero de Elea interroga a Teeteto.
— El *Demagogo*: Sócrates interrogaría a Teeteto.

En cuanto a los supuestos filosóficos más importantes, hay que señalar que el *Sofista* y el *Político* pertenecen por excelencia a los diálogos en que se establecen los nuevos puntos de vista. Sigue habiendo aporías, pero si en los primeros diálogos éstas eran sobre todo verbales o nocionales, aquí son completamente reales. Y se trata de diálogos que admiten y ponen en el centro de las preocupaciones la mixtura y ya no las ideas puras. Para decirlo más sencillamente: ya no lo absoluto sino la mixtura, lo real, la aproximación, lo relativo. Lo cual se traduce, en el plano político, en lo que en el *Político* se denomina la segunda navegación, *deúteros ploûs*. Hay una primera navegación, que es la de la *República*, y que conlleva la verdad auténtica y la buena ciudad. Con la salvedad de que no podemos pretender realizar esa idea, cuyo cumplimiento sólo podría ser producto del azar. Tenemos que conformarnos, entonces, con una segunda elección, que se describirá en

las *Leyes*[3], en donde se dice también que esta ciudad, con respecto a la ciudad de la *República*, es, en las distintas lecturas de los manuscritos, ya sea *mía deuterôs*: segunda según la profunda unidad interna, ya sea *timía deuterôs*: segunda en dignidad. La *timía deuterôs* es una corrección de Apelt, creo, pero estoy de acuerdo con Pierre Vidal-Naquet en sostener que *mía deuterôs* sería la lectura que corresponde. Como expresión, es verdaderamente mucho más profundo decir que la ciudad de las *Leyes* es segunda en unidad, en intensidad de las articulaciones de sus partes entre sí, con respecto a la ciudad de la *República*.

Así, si infringimos todas las reglas contemporáneas más respetadas y abordamos el contenido de los diálogos y la evolución del pensamiento filosófico de Platón para agrupar esos diálogos —ésta es una digresión general, pero indispensable si se quiere hablar de Platón—, vemos que al adoptar los criterios adecuados —cosa que voy a explicar— ese agrupamiento coincide con pocas diferencias, por una parte, con las clasificaciones efectuadas según los llamados criterios externos: fechas, referencias a personajes presentes o mencionados en los diálogos; y, por otra parte, con el famoso análisis estilométrico, es decir, el ordenamiento cronológico de los diálogos según los indicadores de estilo, las estadísticas de partículas y expresiones que utiliza Platón.

Hay por lo tanto cuatro grupos de diálogos:

1. Ante todo, los diálogos socráticos, que son los de la juventud. No quiero entrar en el famoso e insoluble problema: ¿quién es el verdadero Sócrates? ¿Quién es el verdadero Platón? ¿Dónde termina Sócrates y empieza Platón? Tenemos diálogos que con toda seguridad retoman, dándole tal vez un aspecto agudo, la enseñanza socrática: *Apología*, *Critón*, el primer *Alcibíades*, *Eutifrón*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, los dos *Hipias* e *Ión*.

2. Después tenemos una segunda fase que hasta aquí no se separó como tal, pero creo que hay que hacerlo. Se trata de una fase de transición y ataque contra los sofistas. En ella encontramos diálogos que en cierto sentido son puramente polémicos, al contrario de los correspondientes al primer período, que interrogan sin grandes controversias. Éstos y los del tercer período se cuentan entre los más

3. En 739e.

bellos: es la madurez de Platón, la plena posesión de sus poderes poéticos. Se trata de *Protágoras*, *Eutidemo*, *Menéxeno*, *Gorgias* y el primer libro de la *República*, al que a menudo se denomina *Trasímaco*, en función del sofista que en él es el principal interlocutor de Sócrates.

Es evidente que el *Protágoras*, el *Eutidemo* (el diálogo que más los ridiculiza) y el *Gorgias* atacan a fondo a los sofistas. También el «*Trasímaco*». El *Menéxeno* desempeña aquí, en parte, el papel de la pieza que podría aportar el material de ilustración de la casilla que falta aquí, porque con su parodia del discurso fúnebre ateniense es una especie de carga contra los políticos o los demagogos, en el sentido de Platón, que cuentan historias. Lo que contaban, tal como lo presenta el *Menéxeno*, es tan inverosímil que no puede sino volverse contra el orador en el caso de los lectores serios.

3. La tercera fase es el descubrimiento, la afirmación y el despliegue de la teoría de las Ideas. Podemos fijar su inicio en el *Menón*, y comprende los cuatro grandes diálogos «idealistas»: el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete* y lo esencial de la *República*.

4. Para terminar, la última fase, de la madurez final y la vejez, cuyo comienzo sitúo en el *Crátilo*, que es un diálogo profundamente aporético. Es absurdo decir, como lo hacen muchos comentaristas, que Platón sostiene la teoría de que hay palabras que son naturalmente justas y otras que no lo son. El *Crátilo* es completamente aporético y suscita un enorme trastorno porque interroga nuestra relación con el lenguaje y la relación del lenguaje con las cosas, y plantea la cuestión: puesto que lo que enunciamos como verdad pasa por el lenguaje, para formularlo en términos modernos, ¿cómo debería ser el lenguaje para que pudiésemos enunciar una verdad? Se toma por un extremo, la correspondencia de los términos del lenguaje con las cosas, pero ése es el problema que se aborda.

Tenemos por tanto el *Crátilo*, el *Teeteto* y el *Parménides*, tres diálogos sumamente aporéticos, y los resultados de esta *aporía* y *apóresis*, que se presentan en el *Sofista*, el *Político* y el *Timeo*, más el *Critias* y el *Filebo*, y las *Leyes*, que aparecen de manera muy coherente al final. En estos últimos diálogos se plantea y se lleva lo más lejos posible la teoría de lo mixto:

—El *Sofista* empieza por disolver el absolutismo del ser parmenídeo al imponer la verdad de que hay no-ser y el ser no es siempre, o no es en todos los aspectos.

—Después, el *Político*, como veremos, abre el camino al abandono del absolutismo de la *República* en los regímenes políticos.

—El *Timeo* establece la mixtura en el plano ontológico y cosmológico y somete al dios mismo, el demiurgo, a no poder hacer más de lo que es posible según la naturaleza de las cosas, a saber, según la naturaleza de la materia que él modela, por un lado, y según la naturaleza de los números mediante los cuales modela la naturaleza, porque esos números no le dejan hacer lo que quiere.

—Y por último tenemos el *Filebo*, que, con el pretexto de hablar del placer, enuncia una serie de tesis extremadamente importantes sobre el hecho de que todo lo que es es una mixtura de uno y varios, como de determinación e indeterminación, de *péras* y *ápeiron*. Y las *Leyes* se sitúan al final de este cuarto y último período de manera completamente coherente.

II. OBJETO Y ESTRUCTURA DEL *POLÍTICO*

Su título y la discusión presentan el objeto manifiesto del diálogo: encontrar una definición del político. Sin embargo, Platón dice explícitamente lo contrario en el diálogo mismo, cosa que se tomó en serio. En un momento dado (285d), el Extranjero de Elea dice: es evidente que no buscamos al político por sí mismo, no tenemos gran cosa que hacer con él. Para nosotros todo esto es un ejercicio de dialéctica. Aprendemos a dividir como es debido respetando las divisiones naturales que existen en los seres y adoptando los criterios que corresponden. Pero es muy notorio que este segundo nivel no sea más que un pretexto. Y que en un tercer momento la preocupación de Platón es aquí, sin duda, el político; que el título del *Político*, además, está perfectamente justificado. Como en el *Sofista*, Platón está interesado en definir al sofista y al político, vale decir, esa especie de retícula de las actividades humanas más elevadas: por un lado, las concernientes al saber; por el otro, a la praxis. Cuando nos dice que todo eso no es más que un pretexto para aprender a dividir como es debido, podríamos contestarle vulgarmente: *Tell that to the marines!* No es cierto, no escoge la división de los piojos o las cucarachas para mostrar cómo se aprende a dividir. En jerga psicoanalítica, no es una casualidad que elija al sofista y el político; escoge dos objetos que lo apasionan como tales, y son ellos los que van a hacer el gasto del análisis dierético. Pero si lo hacen, es porque Platón tiene cuentas negativas o positivas que arreglar con la cuestión del

sofista y el político en general. Hasta aquí en lo que respecta al objeto del diálogo.

La estructura del *Político*, como lo advertimos de inmediato al leerlo, es muy extraña. También el *Sofista* es muy extravagante en su construcción, pero en él la extrañeza es, sin embargo, mucho menor. Para decirlo brevemente, en el *Sofista* tenemos la sucesión de los seis intentos de definición; después de la sexta, volvemos a la quinta, lo cual es una anomalía. Pero todas esas definiciones cumplen una determinada finalidad, presentan al sofista con la apariencia de distintas prácticas poco recomendables; tienden a componer un retrato lo más desagradable posible de él. Hay una sola digresión importante, que al parecer surge de manera accidental pero que, en realidad, está preparada desde hace rato: la del ser y el no-ser. Es bastante compleja en el desarrollo de la obra de Platón y es difícil pronunciarse con certeza. Pero en el *Parménides*, donde tenemos a la vez la presencia de Parménides y de su fogoso alumno Zenón, su *erómenos* (en el diálogo resulta evidente que Zenón era *paidiká* [favorito] de Parménides, su joven amado), la enseñanza misma del viejo maestro Parménides, es decir, que el ser es y que el no-ser no es, y que por otra parte no hay más que el uno, es sometida a una muy dura prueba. Se advierte que esa enseñanza no puede sino conducir a una serie de callejones sin salida. A mi juicio, ésa es la enseñanza del *Parménides*. Nos quedamos con esta conclusión negativa.

El *Sofista* proporciona entonces la contrapartida positiva pasando por el famoso parricidio, el momento en que el Extranjero de Elea dice: ahora, hay que matar a nuestro padre Parménides, hay que decir esta cosa horrible de que el ser no es y el no-ser es. Presenta la elaboración positiva, por decirlo así, una versión totalmente nueva de la teoría de las Ideas, que él mismo llama géneros supremos. Y enumera las cinco formas de géneros supremos: el ser, lo mismo, lo otro, el reposo, el movimiento, como si fueran siempre —acaso diríamos hoy— los trascendentales ontológicos con que está hecho todo lo que es. (Entre paréntesis, en lo que se refiere al ser, lo mismo y lo otro podemos verlo. Pero en el caso del reposo y el movimiento, es obvio que no hay que tomar el término en el sentido galileano o posgalileano: hasta Galileo, y en todo caso entre los griegos, movimiento no quiere decir únicamente movimiento local. El movimiento es el cambio, la alteración. En Aristóteles está muy claro; y en Platón también. Cuando se dice que el reposo y el movimiento pertenecen a los géneros supremos, se alude a la inmutabili-

dad, por un lado, y a la posibilidad y la efectividad de la alteración, por el otro. Y esto es lo que dice el *Sofista*.)

Esta digresión en el *Sofista* aparece naturalmente en referencia a la definición del sofista, porque hay que definirlo como un traficante de no-ser. Pero, ¿cómo se puede ser traficante de no-ser si el no-ser no es? Es preciso que el no-ser sea de cierta forma y que exista la posibilidad de presentar el ser como no-ser y recíprocamente. Así pues, por este camino en apariencia trivial, por no decir irrisorio, se introduce uno de los grandes teoremas de la filosofía, desde los orígenes hasta nuestros días: que el no-ser es y el ser no es, a partir de la definición de ese fabricante de falsas imágenes, etc. Advertimos de inmediato que detrás hay toda una serie de interrogantes que ya planteaban los sofistas y después los filósofos de la escuela de Megara: ¿cómo es posible la falsificación si se la define como enunciadora de lo que no es? Pero Parménides dijo: lo que no es no es, punto y aparte. Ni siquiera puede ser dicho, lo cual, en el límite, reduciría al mismo Parménides al silencio. Había que salir de todo eso. Y se sale con el *Sofista*, con esa única digresión ontológica central.

En el *Político* las cosas son muy diferentes. La estructura es estrafalaria: entraña dos definiciones del político, ninguna de las cuales es válida desde el punto de vista de Platón. La definición adecuada está escondida en el diálogo; es como una charada. Además, hay tres digresiones y ocho incidentes. ¡Y si fuéramos pitagóricos, podríamos decir que ocho es dos elevado a la tercera potencia! Entonces, es lógico que haya ocho incidentes, porque hay dos definiciones y tres digresiones...

Comienza con un pequeño preámbulo (257a-258b), y luego aparece la primera definición: el político como pastor. Esta primera definición se extiende desde 258b hasta 277c, donde es abandonada. Pero en el camino tenemos la exposición propiamente dicha (258b-267); la crítica de la definición, hecha en varios sitios (267c-268d; 274a-275a; 275b-c). La exposición de la primera definición se hace mediante esa especie de división descendente, de dicotomía con las diferentes especies de saber (saber teórico/saber práctico), y finalmente se llega a la idea del pastor.

Aquí tenemos dos incidentes que son muy importantes desde el punto de vista filosófico. En primer lugar (262a-263b), la distinción entre especie y parte, que es —no hace falta ser muy filósofo para advertirlo— una cuestión absolutamente formidable. ¿Qué es una parte y qué es una especie? ¡La especie humana forma parte de los

animales! ¡Vaya! Y las piernas forman parte del hombre pero no son una especie. ¿Qué pasa?

Segundo incidente, de igual importancia (263c-264e): si no se le presta atención, el punto de vista de quien divide puede ser fatalmente determinante para el contenido de la división efectuada. Ése es el contenido del segundo incidente: atención al punto de vista subjetivo en las divisiones que se realizan.

Después, tras una recapitulación de la primera definición, está la crítica de ésta: el político no puede ser el pastor. ¿Por qué? Ante todo, porque también otras artes se ocupan de la crianza de los hombres. A continuación, porque un pastor propiamente dicho se ocupa de todo, mientras que el político no se ocupa de todo. Y ahí, de improviso y antes de ir más lejos con las críticas, aparece la primera gran digresión: el extraordinario mito del reino de Cronos. El proceso se conduce como una verdadera asociación libre, porque pastor, en griego, es *nomeús*, del verbo *némein*, que quiere decir al menos dos cosas: dividir, por un lado; y, por otro, apacentar, ocuparse de un rebaño o de otra cosa. El pastor es superior por esencia a los otros seres a quienes hace pacer, es superior a las cabras, a los carneros. Es de otra especie, precisamente. Por lo tanto, si hubiera un pastor de hombres, tendría que ser un dios... ¡Y justamente, en el tiempo de Cronos, había en efecto un pastor divino! Con ese pretexto ultra débil se introduce esta extraordinaria digresión sobre el reino de Cronos, que va desde 268e hasta 274, y de la que hablaremos extensamente.

A continuación vuelve al tema supuestamente principal, para seguir con la crítica del político como pastor, y se aduce que, precisamente, habría habido confusión entre el pastor humano y el pastor divino. Se recuerda que la definición es demasiado amplia, por lo que queda parcialmente modificada: hay que decir no sólo que es pastor sino que es *agelaiokomikós*, esto es, que cuida los rebaños de cierta manera (275c-276e). Y luego, en forma inexplicada, si no inexplicable, en 277a-c, el Extranjero dice: todo eso no funciona, hay que abandonar esta definición. Pero sin decir por qué. Y a la sazón se dejan de lado el rebaño y toda la pastoral.

El Extranjero introduce entonces un incidente número tres, que es un nuevo principio metodológico. Los incidentes uno y dos ya fundaban metodológicamente el procedimiento dierético que sigue con las historias de pastor, de pastor de animales con cuernos y sin cuernos... En ellos se abordaba la distinción que siempre es necesaria hacer entre parte y elemento y el hecho de que hay que tener la

precaución de no introducir elementos subjetivos en la base y los criterios de división, porque de lo contrario las grullas dividirían a los animales en grullas y no grullas, como los griegos dividen a los humanos en griegos y no griegos, bárbaros. Y eso no funciona: de ese modo no se divide según la objetividad sino de acuerdo con un punto de vista subjetivo. Como ocurre con esos dos incidentes, el incidente número tres es el preámbulo metodológico de lo que va a seguir. Vale decir, toda la definición a partir del tejido, la definición del político como tejedor. El tercer incidente concierne al paradigma y sus elementos. Se refiere a ese problema absolutamente fundamental que aún nos acompaña hoy en día: ¿cómo pensar una cosa a partir de otra? ¿Tropiezo con dificultades para pensar una cosa acometiéndola de frente, o no sé cómo tomarla? Lo que puedo hacer es encontrar un paradigma, encontrar algo distinto que muestre un parentesco suficiente o, en todo caso, que se deje articular y desplegar de manera suficientemente fecunda para que después yo pueda volver a la primera cosa y decir: eso es, ahora puedo abordarla así.

Este incidente, desde luego, soslaya la cuestión previa: ¿cómo sé que el tejido es un buen paradigma del arte del político? Lo cual no es más que una variante del problema ya mencionado por Platón en el *Fedón* y el *Fedro*: ¿cómo sé qué es un ser humano antes de haberlo visto? ¿Y cómo podría recoger la idea de un ser humano, decir: todos esos son seres humanos, si no tuviera ya la idea de un ser humano? O bien, ¿cómo puedo buscar algo si no sé ya qué busco? La respuesta metafísica de Platón en los diálogos anteriores era la teoría de la anamnesis: en realidad, lo sé desde siempre, pero ese saber está enterrado, oculto, es preciso que alguien lo despierte. De allí el gnoseoanálisis de Sócrates, la mayéutica, que hace dar a luz lo que no es consciente en el ser humano, incluido el esclavo del *Menón*, a quien hace alumbrar verdades que él posee porque ya las vio en otra vida.

Este incidente número tres —y habida cuenta que el *Político* pertenece al período de la mixtura en el pensamiento de Platón— ofrece, por decirlo de algún modo, un camino humano de solución a esa aporía. O, mejor, no de solución, sino de gobierno de la aporía. ¿Por qué? Porque el tercer incidente sólo tiene sentido si presuponemos que en las cosas mismas hay parentescos intrínsecos más que formales, o formales pero en un sentido muy fuerte del término, un sentido por el que la forma determina de manera muy decisiva el contenido. Entre las cosas hay parentescos que permiten pasar, de manera fecunda y válida, de una categoría de ellas a otra, pasar del tejido al

político. Para Platón no es simplemente un elemento que facilita la exposición: en efecto, todo su desarrollo sólo puede ser válido si en ambos hay algo suficientemente cercano, de manera suficientemente adecuada, para que se pueda pensar algo sobre el político una vez que se ha dilucidado el paradigma del tejido, para que eso lleve hacia el político si se tiene una preocupación de ese tipo.

Por tanto, a partir del incidente número tres, llegamos a la segunda definición del político como tejedor, que va a ocupar todo el final del diálogo. Y que empieza con una exposición (279b-280a) que hace las delicias de los historiadores de la técnica del tejido mismo y las diversas maneras de tejer. Como señaló Wilamowitz, cuando la leemos resulta obvio que Platón sabía aún más de lo que dice acerca del tejido, los materiales para tejer, las maneras de hacerlo, etc. Poseía un dominio pleno de esa ocupación técnica.

Ahí está, sin embargo, el incidente número cuatro, en 281d-e, que distingue —con lo que anticipa a Aristóteles— las artes de causa propia de las de causa compuesta o acompañante o comitante, como él dice.

(Digresión aristotélica en relación con este cuarto incidente. La palabra griega *symbaínein*, palabra aristotélica por excelencia, significa «ir juntos». En Aristóteles aparece continuamente la idea del *symbaínein*, el *symbebekós*, cosas que van junto a otras cosas. Pueden estar juntas por puro azar o juntarse con otras cosas de manera totalmente esencial, pero sin pertenecer a la definición propiamente dicha de la cosa. Ejemplo: la suma de los ángulos de todo triángulo es igual a dos ángulos rectos. Aristóteles dice, frase sorprendente: eso *symbaínei* con la esencia del triángulo, le es concomitante. Resulta que el hecho de que la suma de los ángulos de cualquier triángulo sea igual a dos rectos constituye el objeto de una demostración matemática rigurosa. Pero poco importa, eso no pertenece a la esencia del triángulo, que consiste en ser una figura plana delimitada por tres rectas. Y en ella no se trata en modo alguno de lo que da la suma de los tres ángulos. Con la salvedad de que «resulta» no quiere decir que sea por puro azar: las cosas van juntas.

El problema se nos presenta a causa de una desafortunada traducción de *symbebekós* por *accident* [accidente] en francés, o su equivalente en los otros idiomas europeos, *Akzident*, por ejemplo, en alemán. Puesto que semánticamente, en todas las lenguas latinas, el accidente es, desde luego, el accidente del azar. Entonces, si mantenemos esa malhadada traducción, es preciso someter a un entrenamiento intensivo a los jóvenes estudiantes de filosofía para decirles:

cuidado, accidente, en Aristóteles, no tiene nada que ver con la circulación en carretera o cualquier otra especie de accidente; puede ser algo completamente esencial. Así, el corazón no entra en la definición del hombre, y es por accidente por lo que tenemos un corazón. Yo propuse, e insisto en ello, que *symbaínein* y *symbebekós* se tradujeran por *comitant* [«comitante»], que es el francés de *cumeo*, *comitans*, el que va junto. Puede haber entonces comitantes esenciales y comitantes accidentales. Y reencontramos esta misma palabra con una redundancia, y a menudo una falta de ortografía, en *concomitant* [«concomitante»]. Que se escribe con una sola «t», porque no viene de *mettre* [meter, poner] sino del participio presente de *cumeo**. Y las variaciones concomitantes son las variaciones que van juntas.)

Incidente número cinco, muy importante, antes de volver a la definición: la medida de las cosas. Para Platón hay medidas relativas y medidas absolutas. Medidas que sólo cobran sentido mediante las comparaciones y medidas absolutas, normas de las cosas. Idea muy extraña, a la que volveremos.

Sobreviene, como incidente número seis, el ardid de Platón sobre el verdadero objeto del diálogo: no es el político, del que hacemos poco caso, sino la dialéctica, el ejercicio dialéctico (285d). Desde hace un buen rato se discute sobre el político pero, bueno, no es más que un pretexto; sólo nos interesa el beneficio dialéctico.

Pese a ello, se vuelve al tejido. Para definirlo. A continuación, retorno a la ciudad para definir la pluralidad de las artes de la vida en común en la *pólis* (287c-289c). Platón enumera en principio las siete artes de la vida en común y luego —tercera parte de esta definición— las artes auxiliares y subalternas (289-291a). Y ahí aparece, en un rodeo, como si estuviera enganchado al párrafo 291a, el más mago de todos los sofistas, que es el político democrático. Surgen entonces las otras dos enormes digresiones:

A. La digresión dos sobre las formas de los regímenes políticos (291d-292a), retomada como digresión dos bis entre 300d y 303b, donde Platón dice que la democracia es a la vez el «menos bueno» y el «menos peor» de los regímenes.

* Corominas afirma que el español «concomitar» está tomado del latín *concomitari*, acompañar, derivado a su vez del sentido primitivo de *comes*, compañero, que luego dio «conde». Cf. J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, [3]1976, p. 165 (*N. del T.*).

B. La digresión tres, capital, arrinconada entre las dos partes de la digresión dos, y en la que Platón desarrolla la idea de que sólo la ciencia está en la base de la definición del político. Esta digresión tres se articula en cinco puntos:

1. El párrafo 292 da la base de la definición.
2. En 293a-e tenemos la afirmación del carácter absoluto del poder de quien sabe.
3. Luego, en 294a-c, el planteamiento sobre la deficiencia esencial de toda ley escrita.
4. Cuarto punto, la primera navegación (294e-297d), donde Platón reafirma el poder absoluto del que sabe, y cuya mera aparición suprime de derecho cualquier ley.
5. Por último, desde 297d hasta 300c, la segunda navegación, en la que se dice que, a falta del verdadero político, podemos conformarnos con esas reglamentaciones deficientes e inadecuadas que son las leyes escritas.

Por otra parte, en función de esa segunda navegación y de lo que se dice en ella, se puede retomar, en la digresión 2 bis, el tema de las formas, de los tipos de regímenes, porque aquí, al contrario de lo que sucedía en la *República*, la existencia de un Estado de derecho o un Estado de leyes se convierte en un rasgo distintivo de los regímenes. Los regímenes menos corruptos son los que, aun cuando no sean gobernados por el político, tienen leyes y las obedecen, se trate de monarquía, aristocracia o democracia. Y los regímenes más corruptos son aquellos en que ni siquiera hay leyes.

Tras estas digresiones dos, tres y dos bis, se vuelve al estatus de los falsos políticos, que se había abandonado (303b-c) y luego a las artes auxiliares y elementales (303d-305d). Séptimo incidente: las artes servidoras de otras artes. La existencia de una jerarquía entre las artes (304b-d). Vuelve a darse entonces una definición del político como tejedor (305e). Y si creíamos estar al término de nuestras aflicciones, nos equivocamos: porque de improviso, y con respecto a esa historia del político como tejedor, es muy posible preguntarse, en definitiva: tejedor, bueno, está bien, pero ¿qué es lo que teje este tejedor regio? ¿Cuáles son los materiales que tiene que combinar, entrecruzar para ejercer su función? Ahora bien, la primera referencia sobre el objeto de ese tejido es, desde luego, la de las diferentes artes, las siete artes principales y además las artes auxiliares que son indispensables para la vida en común. Pero aquí, de repente, tras el octavo incidente, acerca de la diversidad de las

virtudes (306a-308c), o al mismo tiempo que él, Platón introduce un nuevo objeto del tejido sin relación alguna con el anterior. Mientras que hasta aquí habríamos podido entender —y no es falso— que el político es el tejedor regio que entrelaza todas las artes necesarias para la vida de la ciudad, aunque no las teje tanto en su persona sino que permite más bien la coexistencia de esas diferentes artes en la ciudad, ahora tenemos algo completamente distinto, el hecho de que la virtud del ser humano implica partes, que esas partes son diversas, que constituyen una diversidad y que incluso pueden, en cierta manera, oponerse unas a otras. Ése es un punto que ya había esbozado más o menos en la *República*: por ejemplo, si uno es valiente y simplemente valiente, en última instancia esa actitud puede oponerse a cierta *phrónesis*. Uno es simplemente temerario, absurdamente valiente. Y Aristóteles retomará el tema en su teoría de la virtud.

De modo que aquí tenemos la introducción de esa nueva distinción psicológica, en el sentido que el término psicología tiene en Platón. La pareja de la ontología es la psicología en su gran dignidad y sus grandes dimensiones. A partir de ahí, el político entrelaza en su tejido las diferentes partes de la virtud, las partes psíquicas de la virtud en los individuos y, por lo tanto, desde ese momento volvemos una vez más a él en su actitud de entretejer esos aspectos, dimensiones de la virtud; en el rodeo, también hay algo, en efecto, que es como una especie de adición. El político no entreteje tan sólo las artes y luego las partes del alma, también teje genéticamente a los habitantes de la ciudad. Trata de conseguir que haya mezcla entre las familias que son más «cabeza loca» y las que son más prudentes, a fin de que los descendientes exhiban una combinación de esas cualidades que constituya una buena mezcla, y así se llega, por último, a la definición final (311b-c).

Paro aquí. La próxima vez acometeremos sucesivamente la discusión de las dos definiciones, los ocho incidentes y las tres digresiones, en ese orden.

RESUMEN DEL RECORTE DEL *POLÍTICO*

257a Preámbulo

258b PRIMERA DEFINICIÓN: El pastor divino *(26 de febrero de 1986, p. 55)*

262a INCIDENTE 1: Distinción especie-parte *(5 de marzo de 1986, p. 79)*

263c INCIDENTE 2: División subjetiva *(5 de marzo de 1986, p. 82)*

268d DIGRESIÓN 1: El mito del reino de Cronos *(12 de marzo de 1986, p. 113; 26 de marzo de 1986, p. 126)*

277d INCIDENTE 3: El paradigma y los elementos *(5 de marzo de 1986, p. 83; 12 de marzo de 1986, p. 101)*

279b SEGUNDA DEFINICIÓN: El tejedor regio *(26 de febrero de 1986, p. 62)*

281d INCIDENTE 4: Causa propia/causa comitante *(12 de marzo de 1986, p. 106)*

283c INCIDENTE 5: Medida absoluta/medida relativa *(12 de marzo de 1986, p. 107)*

285d INCIDENTE 6: El ejercicio dialéctico como objeto del diálogo *(12 de marzo de 1986, p. 110)*

291d DIGRESIÓN 2: La forma de los regímenes *(26 de marzo de 1986, p. 137; 23 de abril de 1986, p. 149)*

292a DIGRESIÓN 3: La ciencia, única base del político *(23 de abril de 1986, p. 151; 30 de abril de 1986, p. 173)*

300d DIGRESIÓN 2 BIS: La forma de los regímenes *(reanudación) (30 de abril de 1986, p. 183)*

304b INCIDENTE 7: Las artes servidoras de otras artes *(12 de marzo de 1986, p. 110)*

306a INCIDENTE 8: La diversidad de las virtudes *(12 de marzo de 1986, p. 111)*

CLASE DEL 26 DE FEBRERO DE 1986

Reanudación y anticipación

Como se recordará, yo mismo recorté este diálogo —espero haberlo hecho como un «buen carnicero», según la expresión de Platón en el *Fedro*— en muchas partes. Y más precisamente en dos definiciones, ocho incidentes y tres digresiones, la segunda de las cuales también puede subdividirse en dos.

Les recuerdo que la primera digresión es la del mito de Cronos (268d-277c); que la segunda concierne a las formas de los regímenes (291d-291e) y se completa con una digresión 2 bis (300d-303b), que es una evaluación de los malos regímenes, de los regímenes que no son el régimen absoluto. Por último, desde 292a hasta 300c, la tercera digresión, la más importante, la que justifica que hablemos aquí del *Político*, que contiene esta famosa tesis: sólo la ciencia define al político. Lo cual se explica en una primera parte que proporciona su fundamento; una segunda parte demuestra el carácter absoluto de un poder político que se funde en la ciencia; una tercera parte, por fin, critica la ley a causa de su déficit de esencia. Se trata de la célebre idea de que la ley nunca habla sino de lo universal, mientras que en la realidad siempre tenemos que vérnosla con lo singular. La conclusión de todo esto, por ende, es que si el hombre regio, el hombre político está presente, todo el resto debe cederle el paso. Ya no hay leyes, la ley es la voluntad de este hombre regio. Ése es el resultado de lo que podemos llamar la primera navegación.

Con la salvedad de que, al cabo de esta primera navegación, Platón dice que todo eso no es posible en la realidad de las ciudades

tal como existen: no hay hombre regio, y si lo hubiera, los otros no lo reconocerían. Por consiguiente, hace falta una segunda navegación, un retorno al conjunto del problema que nos permitirá descubrir el poder de la ley como mal menor. La ciudad regida por las leyes ocupará entonces el segundo lugar en la escala de valores, pero precederá a todas las ciudades en que la ley no es dueña y señora.

Así, en esta tercera digresión tenemos los dos ejes que regulan los movimientos del pensamiento de Platón en esa etapa de su evolución. A saber, en primer lugar, el Platón de la teoría de las Ideas, el Platón «absolutista» —pero no sólo en el sentido político—, el Platón que cree que hay una verdadera ciencia de las cosas en general y de las cosas humanas en particular y que, por consiguiente, corresponde al depositario de esta ciencia reglar, regular, gobernar las cosas humanas. Y tenemos además otro aspecto, que caracteriza todos los grandes diálogos del último período: una filosofía de la mixtura, tanto en el plano ontológico y cosmológico como en el plano antropológico y psicológico. En este caso, Platón reconoce que, debido a la naturaleza de las cosas, no puede haber ni conocimiento ni reglamentación perfectos de las cosas reales; y que, en consecuencia, hay que recurrir a un segundo juego de medidas, de disposiciones, a ese mal menor que es, en efecto, la ley.

Incidente retrospectivo para destacar cuán realmente extraordinaria y siempre válida es esta parte de la tercera digresión que se refiere a la ley y su déficit de esencia. Puesto que lo que Platón formula por primera vez en ese pasaje, la distancia entre la regla universal y la realidad particular, es por supuesto un constituyente del mundo humano. Es un mapa de su ser. Y esa misma comprobación alimentará la reflexión de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, sobre el famoso problema de la equidad (libro V). Pero, sobre todo, y más profundamente, esa comprobación, al contrario de lo que cree y quiere el mismo Platón, conduce sin lugar a dudas y de manera muy directa al abandono de cualquier idea de una ciudad perfecta definida de una vez por todas. No puede haber ley que abarque de una vez por todas y para siempre todos los aspectos de las actividades humanas, porque la distancia entre la ley y la realidad no es accidental, es de esencia.

Si sacamos las conclusiones de esta idea —que, insisto, se impone de una manera inmediata y abrumadora—, veremos enseguida que contiene implícitamente una condena tanto de las tentativas anteriores de Platón en la *República* como del intento ulterior de las *Leyes*. Es cierto que en este último diálogo hay algunas disposiciones

concernientes a la revisión, de vez en cuando, de las leyes. Pero son muy débiles, marginales, y el objetivo esencial de las *Leyes* es, una vez más, inmovilizar la historia, inmovilizar la institución de la sociedad.

Y más allá de la crítica de Platón —que, después de todo, es relativamente secundaria para nuestros intereses—, llegamos, claro está, a la condena radical y completamente justificada de toda utopía, es decir, de toda tentativa de definir y fijar la sociedad perfecta. No puede haber una definición semejante. Y ya deberíamos saberlo desde el *Político*. Ninguna reglamentación podrá circunscribir nunca la alteración perpetua de lo real social e histórico. A lo sumo, una reglamentación de ese tipo puede tratar de matar esa alteración. Pero en ese caso, al matarla, mata lo social e histórico, mata su sujeto y su objeto. Por consiguiente, si buscamos el camino hacia una mejor constitución, nuestro objetivo no puede ser fijarla, sino que debemos aspirar a encontrar la constitución que permita en todo momento que la realidad social histórica que se modifica a sí misma se dé la mejor legislación que le corresponda. Si retomamos mi terminología, diremos que sólo podemos aspirar a cambiar la relación entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida. Por tanto, no podemos ambicionar más que una sociedad que condene de una vez por todas el reino de lo instituido y busque la relación correcta, la relación justa instituyente/instituido. Es preciso que apuntemos a una Constitución de la sociedad que permita a la sociedad misma cumplir ese papel que ni siquiera el hombre regio, aun cuando existiera y fuera aceptado por la totalidad de los ciudadanos, podría cumplir jamás, el del gobierno correcto y por lo tanto el autogobierno en todos los niveles.

Hago aquí y ahora estas anticipaciones porque, si perdemos de vista ese núcleo central del diálogo, las posiciones que se desarrollan en él y los problemas que éstas originan, no podremos comprender las verdaderas apuestas vigentes durante la discusión de las dos definiciones. Lo que voy a emprender en este momento.

III. LAS DOS DEFINICIONES

La primera constatación que hay que hacer, también en este caso desde el comienzo, es que las dos definiciones son perfectamente redundantes. Son inútiles, no sirven para nada, no nos enseñan nada. Y Platón no las contempla, no le interesan. No porque su interés,

como dice en otra parte, radique en la ejemplificación dialéctica, el ejercicio dialéctico. No, ésa es una confesión engañosa, puesto que lo que le interesa es otra definición del político que no se menciona en las dos definiciones, pero que está implícitamente contenida en la tercera gran digresión: el político es el *epistémon*, el que sabe, y el que sabe lo que cada uno debe hacer porque posee el verdadero saber. Y su tarea, extraordinaria —me anticipo una vez más— es ordenar a cada uno, a cada individuo que participa en la sociedad, a cada ciudadano, lo que es justo hacer y no hacer (295a-b). El término utilizado por Platón es extraordinariamente fuerte: *prostáttein*, ordenar, prescribir. Y en otra parte, más adelante, dice: ordenar *parakathémenos*, estando a su lado, a su cabecera, junto a él, para decirle a cada instante: «Ahora te casas, ahora compras puerros, ahora despides a tus servidores...»

Digo trivialidades, pero Platón nos enseñó a no desdeñarlas con su famosa historia de los piojos en el *Parménides*: el hombre regio debe ordenar a cada uno lo que debe hacer por doquier y siempre. Y podrán darse cuenta de lo que quiere decir, a la vez como pensamiento locamente imposible y como negación de la capacidad de los individuos que componen la sociedad de dirigirse a sí mismos.

Por otra parte, si no queremos permanecer demasiado alejados de nuestra realidad contemporánea, los tiempos modernos tratan de realizar ese ideal de ordenar a cada uno lo que tiene que hacer y no hacer en cada instante, no en la forma de un hombre regio, sino mediante el conjunto tendencialmente totalitario de la reglamentación burocrática. Este aspecto es evidente en la producción, en la fábrica, donde en principio todo lo que debe hacer el ejecutante, el obrero —e incluso un ejecutante de superior jerarquía—, está supuestamente definido hasta en sus menores detalles, de modo que aquel a quien se destina la reglamentación sólo está presente en ella como un puro principio físico de puesta en movimiento. Se lo despoja de todo el elemento de dirección, de significación de su acto, para depositarlo en la reglamentación burocrática de la producción o en la de la vida misma del ciudadano, en el caso de un régimen totalitario. Aquél no es entonces más que el que mueve la mano para que, en el momento en que se le ha indicado, la pieza se presente a la máquina y luego siga su marcha; o bien el que aplaude cuando el líder pronuncia el término que mueve a aplausos y abuchea cuando el mismo líder pronuncia las palabras que anuncian los abucheos.

Es preciso entonces tener esto presente —que Platón apunta a esa tercera definición del político— cuando se discuten las dos pri-

meras definiciones: para convencerse de su carácter redundante, y en cierto modo de su inanidad si se las toma por sí mismas; pero también para subrayar con claridad la aporía que genera, tanto con respecto a aquella verdadera definición según Platón, según el corazón de Platón, como con respecto a las definiciones explícitamente dadas, y sobre todo a la segunda, la aporía, a saber, la que genera la segunda navegación. En efecto, uno se pregunta realmente qué hace ese político, ese hombre regio, ese tejedor en una ciudad en que hay leyes tales como las que Platón, en definitiva, acepta al término de la segunda navegación.

1. *Primera definición: el político como pastor de los rebaños humanos*

Tras un breve preámbulo comienza la explicación de esta primera definición, la cual pretende ser en cierto sentido una verdadera definición, directa, no analógica. Mientras que en la segunda, el político como tejedor en la ciudad, el tejido se plantea explícitamente como un *análogon*, como un paradigma, como otro caso suficientemente relacionado según la esencia de las cosas con el arte del político para que pueda ser utilizado a fin de comprender qué hace ese político. La definición del pastor no se postula como analógica sino como una verdadera definición: se trata de insertar al político en una sucesión exhaustiva de divisiones, vale decir, de definiciones de especies y de diferencias específicas, como dirá más adelante Aristóteles en la teoría de la definición de los *Analíticos*. Y la idea del pastor, en la parte que va desde 258b hasta 267c, aparentemente es tomada en serio. Al menos, se simula tomarla en serio, como se simula tomar en serio las divisiones sucesivas al cabo de las cuales se va a intentar enmarcar al político.

Debe recordarse que se empieza por las ciencias. Algunas son teóricas, otras no. Entre las teóricas, se distinguen las directivas y las autodirectivas. De estas ciencias autodirectivas forma parte la crianza de animales... Al respecto, están los animales que viven en rebaños; y los que son domesticados; y los que caminan en vez de volar; los que no se mezclan en la procreación, como por ejemplo los caballos, los mulos, los asnos... Y finalmente llegamos a los hombres. La política es entonces la ciencia que *némei*, que hace pacer, que alimenta, que se ocupa de la vida de los seres humanos que viven en común; la ciencia que tiene por objeto la crianza en común de los hombres.

Primera observación, aunque sea poco importante, para subrayar enseguida la deshonestidad retórica de Platón. En efecto, a partir de 258e sucede lo que podríamos llamar un cambio de la base de la división, cosa que la lógica no permite. En el comienzo se divide según las actividades, según lo que es intrínseco a ellas: ciencias/no ciencias; ciencias teóricas/ciencias prácticas; ciencias directivas/ciencias ejecutivas... Y luego, a partir de cierto momento, el criterio cambia y se divide de acuerdo con la materia del objeto y ya no según la forma y el sentido de la actividad. Observación técnica, secundaria, sin duda, pero que permite destacar también aquí hasta qué punto Platón es a menudo más sofista que sus adversarios sofistas.

En segundo lugar, las divisiones que efectúa el Extranjero son hasta el final esencialmente dicotómicas. Pero —y el mismo Platón lo señalará a continuación, sin sentirse del todo a sus anchas con esto— no hay ninguna razón intrínseca para que las divisiones sean dicotómicas, para que siempre se divida en dos. Hay, desde luego, una razón formal: la división en dos corresponde a *a*/no *a*, *p* es verdadero/*p* no es verdadero. En consecuencia, siempre se puede dividir cualquier conjunto seleccionando una propiedad y agrupando los objetos que la tienen y los que no la tienen. Siempre es posible, entonces, operar mediante dicotomías. Pero eso no quiere decir que esta dicotomía sea pertinente, que corresponda a algo real en lo que se divide. Y ahí tenemos uno de los problemas de la lógica formal en cuanto lógica binaria. Normalmente, el carácter binario de esta lógica —si/no, verdadero/no verdadero, *a*/no *a*—, el agotamiento de cualquier universo de discurso mediante términos contradictorios, debía llevar a una especie de postulado sobre una estructura binaria de lo que es (siempre más o menos presente en la física contemporánea). Ahora bien, eso no es posible. Pero volveremos a referirnos a ello cuando discutamos la cuestión especie/parte en el primer incidente.

Querría demorarme aquí en dos peticiones de principio que Platón nos impone, pero tan hábilmente, tan «de pasada», que son pocos los comentaristas que chistan; en efecto, a tal punto es fuerte, también, el influjo del texto platónico y, a la vez, de la ideología.

La primera es la muy temprana identificación hombre político = hombre regio. Identificación que en ningún momento se discute, sino que se postula como evidente por sí misma. Y que es, sin embargo, inaudita, monstruosa, sobre todo para los griegos y en particular para los atenienses. En la época en que escribe Platón, no hay reyes

en Grecia. En Esparta hay sin duda dos reyes, pero no tienen ningún poder; allí, los éforos y la *gerousía* comparten el verdadero poder. Por otra parte, si bien hay tiranos en Sicilia, salvo error de mi parte no se hacen llamar reyes: Dionisio, por ejemplo. O, si lo hacen, los otros griegos los miran como advenedizos. Es cierto que hay reyes en Macedonia, pero esta región tiene un estatus muy curioso: algunos años después del *Político*, cuando Demóstenes trate de movilizar a los atenienses para combatir a Filipo, los exhortará a no «dejarse sojuzgar por unos bárbaros». Los macedonios hablan un dialecto griego, pero no pertenecen verdaderamente a lo que las ciudades consideran como el mundo griego; entre otras cosas, justamente, porque tienen reyes y Macedonia no es una ciudad. Por último, cuando en la Grecia de los siglos V y IV se habla del «rey», se trata de un sustantivo que designa a un personaje bien preciso, y uno sólo: «el Gran Rey», el rey de los persas, y es la encarnación del despotismo. Platón, sin embargo, identifica con completa frialdad hombre político y hombre regio, cosa que para la Grecia de los siglos V y IV, y en todo caso para Atenas, es poco menos que una monstruosidad.

Segunda petición de principio, pero ésta de mucho alcance: a partir de 258b se nos dice que el político es *tôn epistemónon tis*, «uno de los que poseen una ciencia». Lo cual confirmará la tercera digresión. Pero, ¿quién lo dice? ¿Y con qué argumentos? Podríamos muy bien decir que la política es un saber técnico empírico. Y es lo que hay que decir, por lo demás. Con empírico no me refiero a un arte de ensalmador pero, en fin, es algo que en ningún concepto puede llamarse ciencia. Sin embargo, el Extranjero dice que el político es *tôn epistemónon tis*, uno entre los sabios, pero los sabios de un saber cierto. «¿Cómo no?», responde el joven Sócrates. Y listo: la política es una ciencia; y el político es quien posee esa ciencia.

Esta subsunción falaz del político en la ciencia va a permitir todo el resto del razonamiento de Platón. Diès traduce, muy mal, *tôn epistemónon tis* por «[perteneciente a la] gente que sabe». Pero *epistemónon* no es la gente que sabe: el político no es alguien que sabe que los trenes que van a Bretaña salen de la estación de Montparnasse, es alguien que posee un saber firme sobre un objeto importante, y un saber fundado en sus principios. Platón no llamaría *epistemónon* a un zapatero. Y en este diálogo, como en otros lugares, además, utiliza indistintamente *téchne* y *epistéme*; desde Homero hasta Aristóteles, ambos términos son más o menos indistintos. A continuación, Aristóteles hará la distinción, pero no siempre se atendrá a ella. Y, sobre todo, cuando la haga pondrá de un lado *téchne*

y *epistéme* y del otro *phrónesis*. *Phrónesis* que, una vez más, se traducirá muy mal en latín por *prudentia*; en realidad, es algo que corresponde más bien a lo que Kant llamará más adelante la «facultad de juzgar», a la vez que la supera largamente, puesto que la facultad de juzgar kantiana, o más en general de la lógica ordinaria, es la capacidad de reconocer que un caso se incluye en una regla. Capacidad primordial e irreductible porque, si tuviéramos una regla que nos dijera que tal caso se incluye en tal regla, el «tal caso se incluye en tal regla» sería un caso más que habría que subsumir en la regla que dice: «tal caso se incluye en tal regla». De modo que también ahí necesitaríamos una facultad de juicio. Regresión al infinito. Es imposible descomponer esta facultad.

Pero la *phrónesis* no sólo es eso. Más allá de ese aspecto un poco mecánico de la facultad de juzgar, es también algo indefinible *a priori*: la capacidad de reconocer en todo momento lo que es pertinente y lo que no lo es. Entonces, si nos quedamos en el aspecto mecánico de la facultad de juzgar y admitimos lo que en lógica se llama tesis de Church —si es lógico, es formalizable y mecanizable—, reconocer lo que es pertinente y lo que no es pertinente significaría hacer que una computadora explotara todos los casos posibles hasta concluir estadísticamente, a medio camino: sí, es pertinente. Pero no es eso lo que llamamos *phrónesis*. Juzgar una situación no es pasar revista a los miles de millones de casos posibles y decir: éste es el caso pertinente. No, es ir directamente a la decisión: éste es pertinente, éste no es pertinente. Y esta capacidad también es irreductible, aunque sea susceptible de gradaciones y difiera entre individuos adultos: algunos tienen mucha, otros tienen menos. Pero con eso no quiero decir, desde luego, que sea genética.

Así pues, si la política pertenece a algo desde ese punto de vista, evidentemente no es a la *téchne/epistéme* sino, sin lugar a dudas, a todo lo que pone en juego la *phrónesis*, es decir, la facultad de juzgar y orientarse (otro término kantiano, por otra parte) —porque eso es, en definitiva, separar lo pertinente de lo no pertinente— con respecto a los asuntos humanos, a las cosas reales de la sociedad.

Si insisto sobre este punto es porque, una vez más, esa subsunción falaz, no explicitada, del político en la *epistéme*, será desde luego el axioma explícito de la tercera digresión, referida al carácter absoluto del político y su poder.

Volvamos al texto de la primera definición. Al cabo de la serie de divisiones y dicotomías, la política se define como la ciencia que tiene por objeto la crianza en común de los hombres. Y ahí empiezan

las críticas de esa definición. Tres críticas. Ante todo, primera crítica (267c-e), esta definición no puede ser válida porque hay otras artes que se ocupan de alimentar y criar a los seres humanos: la nodriza, por ejemplo, e incluso el médico, el tabernero... Segunda objeción (268a-c): el político no puede ser un verdadero pastor porque el verdadero pastor se ocupa de todo lo que se refiere a su rebaño, lo alimenta, dispone los apareamientos, los esponsales de los animales, los atiende cuando están enfermos, los ayuda a parir, les toca música con su flauta... Ahora bien, el político no hace todo eso. Como pueden ver, estas dos críticas son, por otra parte, bastante complementarias entre sí, e incluso podrían ser dos caras de una misma crítica. Por último, tercera crítica —que sobreviene después de la primera digresión, el mito del reino de Cronos, y como una aparente justificación de ese largo rodeo—, el Extranjero convence al joven Sócrates de que entre el pastor y el rebaño siempre hay una diferencia de naturaleza. Quien conduce a las otras vacas, en efecto, no es una vaca sino un ser humano; y quien conduce a los otros carneros no es un carnero sino un pastor. De modo que, si hubiera un pastor de los humanos, debería ser de distinta naturaleza que éstos. Debería ser el pastor divino del mito de Cronos. Y si esos pastores divinos existieran, pertenecerían a otro ciclo del mundo, el ciclo inverso, el ciclo definido por el reino de Cronos.

Por tanto, el asunto parece concluido. Las tres objeciones que Platón se hace a sí mismo son completamente radicales y dirimentes. Sin embargo —y también aquí intervienen las rarezas de la estructura del *Político*—, desde 275c hasta 276e se retoma y modifica la primera definición. Se responde a la primera crítica diciendo que el político no es nodriza de los hombres, no es un verdadero pastor, sino meramente un cuidador [*soigneur*] (el término griego es *therapeutés*, «quien se ocupa de», un poco a la manera del entrenador [*soigneur*] en el boxeo); y un cuidador humano opuesto al pastor divino; por último, un cuidador benevolente y voluntario (*hekoúsios*) opuesto al cuidador violento (*bíaios*) que sería el tirano. De tal suerte que en 276c se vuelve a dar una especie de definición del arte político o regio según la cual es el arte que se ocupa voluntariamente, y con el consentimiento de aquellos de quienes se ocupa, de las comunidades humanas: «Llamaremos político el cuidado libremente ofrecido y libremente aceptado que se ejerce sobre un rebaño de bípedos; y quien lo ejerce es un verdadero rey y un verdadero político».

Y luego, un golpe teatral: el Extranjero declara que esa defini-

ción no funciona, no es válida, es completamente exterior, no capta la esencia de la cosa. Que, por lo tanto, hay que adoptar otro método (277a-c). Plantea entonces sus consideraciones sobre el paradigma, lo que nos proporcionará el objeto del cuarto incidente, que discutiremos más adelante. No aduce ningún motivo para abandonar esa definición, no retoma ninguna de las tres objeciones precedentes. La deja simplemente de lado con una declaración a la que el joven Sócrates, como es lógico, se adhiere enseguida, y el Extranjero se embarca en consideraciones totalmente diferentes. El intercambio es el siguiente (277a):

> —Nos aventuramos muy bien, Extranjero, al haber culminado de tal modo nuestra demostración en lo que se refiere al político.
> —Ése sería un hermoso logro, Sócrates, pero no basta con que estés convencido de ello, es preciso que lo estemos ambos. Ahora bien, a mi entender, el bosquejo del rey todavía no está terminado. Al contrario, como escultores que dejan su obra inconclusa, lo hemos dejado inacabado. [Al introducir el mito,] dibujamos sus líneas exteriores, pero carece de relieve. [...]

Bueno, pero todo esto es palabrería. No se advierte en él ninguna razón para abandonar la definición del pastor. Pese a lo cual, la abandonan. Habrían podido quedarse con esta definición: el político es el cuidador, no el pastor nutricio; el cuidador humano, y no divino; voluntario, consensual, y no violento, de las comunidades humanas. En ese momento, con buena lógica, se habría planteado una pregunta complementaria: ¿en qué aspecto difiere ese cuidador de otros cuidadores de los seres humanos? Lo cual nos habría llevado directamente a las consideraciones finales sobre las diferentes artes en la ciudad, a todo lo que sirve a la vez para cimentar, sostener e ilustrar la segunda definición. Y en ese momento tal vez nos habríamos visto en la necesidad de decir que hay cuidadores de las partes y que es preciso algo así como un cuidador del todo o la totalidad. Lo que decimos y no decimos cuando aludimos al tejedor, porque la definición del político como tejedor lo dice pero, como veremos, de una manera muy curiosa y sin atacar frontalmente el problema del cuidador del todo y menos aún del legislador; pero ya llegaremos a ello.

Por otro lado, si había que abandonar verdaderamente esa primera definición, ¿por qué se ha pasado tanto tiempo con esas historias de animales que caminan, animales que vuelan, animales que tienen o no tienen cuernos, animales que pueden o no pueden fe-

cundarse mutuamente? Y dejar de lado lo esencial evidente, que ningún ateniense ignoraba y que era toda la constitución de la ciudad, que el mismo Platón conocía desde el *Protágoras* aunque lo pusiera en boca de Protágoras: además, más allá, a través y por encima de todas las artes particulares necesarias para la existencia de la ciudad, hay otra capacidad que apunta al *kathólou*, la totalidad, el conjunto de los asuntos de aquélla. Y esta capacidad, de la que Protágoras decía que estaba compartida por igual por todos los ciudadanos y de la que Platón afirma que sólo pertenece a uno o a contados individuos excepcionales, se define mediante ese objeto que es la *pólis* como tal, idea que sería platónica por excelencia. El ser humano que tiene como objeto esa *pólis* como tal sería el político. Pero de todo eso nada se dice.

Nos vemos entonces en la necesidad de preguntarnos: ¿por qué esa primera definición? ¿Qué viene a hacer aquí? Por mi parte, creo que con ella se produce una curiosa inversión: el mito del reino de Cronos se presenta para permitir la eliminación de la primera definición. Pero no para eliminarla en la lógica, sino en la retórica del texto. Insisto en ese punto porque, en la lógica del texto, bastaría decir: hay pastores que son de otra naturaleza que los animales a los que apacientan. Si hubiera un pastor humano, no podría ser sino sobrehumano. Muy bien. El político, por lo tanto, no es un pastor. Pero hay actividades que se ocupan de las comunidades humanas, y esas actividades incumben al político. Es un cuidador, no un pastor. Pero en lugar de eso nos internamos en el gran desvío del mito del reino de Cronos, para eliminar retóricamente las consecuencias del rumbo lógico de la primera definición. Y ésta es abandonada. Por otra parte, no nos interesa. Es absolutamente trivial. Y es cierto que pertenece a una reserva folclórica griega (y sin duda también mucho más amplia): el rey pastor de hombres. Sin remontarnos hasta Homero, aparece en Jenofonte, en la *Ciropedia*, y sobre todo en la representación común, la representación popular. Y quizá no valía la pena movilizar tanto diálogo para eliminarla...

Nos vemos obligados, por lo tanto, a llegar a la conclusión inversa: no se introduce el mito para poder eliminar la primera definición, sino que ésta se propone falsa y retóricamente para poder introducir el mito. La finalidad de la primera definición concerniente al pastor era preparar esta idea: hubo pastores de los seres humanos, pero eran dioses. Y eso pasaba en el tiempo del reino de Cronos. Platón puede introducir entonces esa extraordinaria ficción del mundo que tan pronto gira en un sentido como en el otro, con

la inversión del sentido de todos los movimientos y el misterio de la inversión misma del sentido del tiempo durante esos períodos. Pero de esto volveremos a hablar con más detalle.

2. *Segunda definición: el político, el hombre regio, como tejedor*

Pasamos en consecuencia a la segunda definición. Y, desde luego, se puede señalar incidentalmente —cosa que ya se hizo— que el diálogo mismo es un tejido: el tejedor es el propio Platón, que entreteje todos esos elementos extremadamente heterogéneos, diferentes e incluso abigarrados, para componer pese a ello un tapiz que se sostiene.

Pero que se sostiene, sin embargo, de manera muy extraña. Puesto que la segunda definición, y por las mismas razones que acabo de mencionar, parece haberse introducido de manera completamente artificial. En primer lugar porque, una vez más, la primera definición se deja a un lado mediante una decisión absolutamente inmotivada. Pero sobre todo porque la forma en que el Extranjero introduce en 279a-b, después de su incidente sobre los paradigmas, la historia del tejido constituye tal vez uno de los episodios más arbitrarios de la literatura universal. Es en verdad un despropósito total: nos hace falta un paradigma. Bien, dice el otro. Y el Extranjero: ¿quieres que tomemos el tejido? Por qué no, asiente el joven Sócrates. (Éste, entre paréntesis, dice siempre «bien», «sí», «sin duda»... salvo en un momento, que debido a ello cobra su valor: cuando el Extranjero, durante la tercera digresión, dice que el verdadero político reina con las leyes, sin las leyes, con *grámmata*, sin *grámmata*, matando, sin matar. El verdadero político hace lo que quiere. Entonces, en ese momento, el joven Sócrates se rebela, y esa rebelión gana en verosimilitud y peso debido a su asentimiento perpetuo.) Tenemos el tejido, por lo tanto. Pero, ¿por qué el tejido y no la arquitectura, la prosodia, la composición musical? Arbitrariedad total.

Comienza no obstante esta larga historia del tejido que, interrumpida por digresiones e incidentes, se extiende en realidad desde 279b hasta el final del diálogo. ¿Qué pasa durante toda esa discusión? Pues bien, pasan cosas muy extrañas. Ante todo, el Extranjero empieza por analizar el tejido como tal. En efecto, si se lo quiere utilizar como paradigma, hay que saber qué es, en qué consiste. Pero también hay que clasificarlo entre las actividades humanas. Y en ese punto, de pasada, así como así, Platón nos propone una extraordinaria y notable división universal de las actividades humanas. No voy

a hablar de ella, pero si se relee 279c-e: todo lo que creamos, fabricamos y adquirimos está allí organizado, dividido. El INSEE* no tuvo en cuenta este pasaje (prefirió en cambio a Bourdieu) en su clasificación de las actividades socioprofesionales pero, en fin, en él hay una base de división: todo lo que podemos hacer o adquirir es a causa de esto o aquello; para hacer algo o para no sufrir algo; y lo que se hace para no sufrir algo se divide en cercados y armaduras de guerra... Tenemos allí una especie de pase de revista dicotómico —como en las divisiones referidas al pastor— de la totalidad de las actividades humanas.

Tras lo cual aparecen los incidentes cuatro, cinco y seis sobre las causas propias y las causas comitantes; las medidas relativas y la medida absoluta. Y, en lo mejor —ya estamos en el sexto incidente—, esta afirmación que en ese momento desarma: el verdadero objeto del diálogo no es desde luego el político, que nos importa un bledo, sino el aprendizaje de la discusión y la división, el ejercicio dialéctico. Ya me referí a ello en otro momento y creo haber mostrado que es una coquetería, una falsa pretensión, y que en realidad, en un tercer nivel, el objeto del *Político* es claramente el político.

Entonces, luego de haber «disertado tediosamente» sobre el tejido como tal, la fibra, la trama, sabemos en lo sucesivo qué es, cómo se hace, qué es lo que interviene en él. Y se puede pasar a la aplicación «trasladando al arte del político, para conocerlo bien, el ejemplo de ese arte del tejido que expusimos previamente». El tejido nos va a servir de paradigma, el político es una especie de tejedor. Eso dice el Extranjero en 285d-e. Pero entonces, pregunta inmediata: si el político es un tejedor, ¿qué teje? Este aspecto se aborda en parte, por la tangente, pero no verdaderamente, en 287a-d: no se dice que hay que descubrir qué teje, pero son introducidos elementos de la vida de la ciudad de los que puede deducirse razonablemente que el político es el tejedor. Y esos elementos son todas las artes necesarias para la vida en la ciudad. La discusión va a tomar entonces la forma de una división de las artes que se ejercen en ella. División laboriosa, muy embrollada, y lo digo sin ningún espíritu polémico, sin acrimonia ni animosidad. El mismo Platón lo admite: «La obra que nos proponemos llevar a cabo es difícil»; de ese modo nos metemos verdaderamente en lo material, en la *empiria*, en que nada puede

* Sigla del Institut National de la Statistique et des Études Économiques [Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos] (*N. del T.*).

dividirse de manera exhaustiva. Por otra parte, en las actividades humanas es muy difícil saber qué es instrumento, e instrumento de qué, para llevar a cabo una clasificación unívoca. Idea, por lo demás, totalmente justa y preñada de otras ideas que Platón no desarrolla. Pero, en definitiva, habla de siete artes. En verdad no se sabe cuál es la primera de las siete, pero conocemos las otras. Cuando Platón las enumera, habla de la primera y después de las otras seis (289a-b): «Tenemos la especie primitiva, luego tenemos el instrumento, el recipiente, el vehículo, el abrigo, el entretenimiento y el alimento». Se refiere así a los objetos de las seis artes posibles, más un arte primigenio que no menciona, que es tal vez el arte de fabricar los instrumentos de las otras, aunque no lo dice. Esta enumeración precede a una segunda distinción entre las artes que apuntan a la cosa misma y las que son artes auxiliares y subalternas, que se discute entre 289c y 291a.

Observación incidental. Sobre todo ese pasaje planea una interrogación, implícita, entre líneas cuando se ha leído antes a Platón, entre otras cosas la *República*: entre esas artes, ¿cuáles son verdaderamente necesarias para la vida de la ciudad y cuáles no lo son? Podemos considerar este asunto desde el punto de vista un poco tonto, normativo, moralizador, de la «vieja filosofía», la de Platón, por otra parte, en el *Gorgias* e incluso en la *República*, para quien la ciudad necesita agricultura, ganadería, quizá metalurgia, pero sin duda no el arte del cocinero y el perfumero. Sin embargo, aquí no se adopta ese punto de vista: todas las artes, incluidas las que sirven simplemente para entretener, se consideran partes necesarias de la ciudad; ésa es la relativa humanización de Platón de la que se ha hablado. Y la cuestión que Platón se plantea implícitamente —¿cuáles son las actividades realmente productivas y cuáles no lo son?— será retomada por Aristóteles y más tarde resurgirá en pleno siglo XVIII.

Para los fisiócratas, por ejemplo, las únicas actividades verdaderamente productivas eran las primarias, es decir, la agricultura y todas aquellas en las que algo es extraído directamente de la naturaleza: las minas, las canteras. Para ellos, la industria no era productiva, no agregaba valor. En cambio, en la gran tradición de la economía política inglesa, Adam Smith, etc., son productivas todas las actividades que tienen que ver con un objeto material, aunque lo transformen. Por lo tanto, desde luego, tanto las industrias primarias (agricultura, extracción...) como la manufactura. Adam Smith hacía claramente la distinción y decía, en sustancia: «Es indudable que la existencia de nuestro rey, o de nuestros poetas, o de nuestros artis-

tas, o de nuestros jueces, es aún más esencial a la nación que la existencia de los campesinos o los fabricantes. De todos modos, por preciosas que sean esas actividades, no podemos considerar que incrementan la riqueza nacional». Y excluye así todo lo que nosotros llamaríamos servicios, para retener únicamente lo que tiene que ver con la fabricación y la transformación de objetos materiales.

La teoría del valor de Marx también se apoya en esencia sobre esa distinción. Y es ésta la que aún hoy opone los sistemas occidentales de contabilidad nacional a sus pares ruso y socialista. En efecto, en los primeros todas las actividades que se ejercen o que podrían ejercerse con fines de remuneración —y que son legales, es curioso pero es así— se incluyen en el ingreso nacional. Esto excluye, por ejemplo, las actividades verdaderamente clandestinas e ilegales de la mafia, pero plantea un problema con respecto a los casinos y la prostitución, en la medida en que no son actividades ilegales: ¿aumentan o no el ingreso nacional? En cambio, en los países del Este, la definición, presuntamente marxista ortodoxa, no incorpora al ingreso nacional más que las actividades que producen cosas materiales o las transforman. Hay en ella algo muy aristotélico, una noción de la sustancia y sus atributos. En efecto, entre los atributos esenciales de la sustancia está el *keîsthai*, el ser-en-un-lugar-determinado; y por lo tanto el transporte, que modifica un atributo de la cosa —su lugar—, se incluye, según la contabilidad nacional soviética, en las actividades productivas. Pero no el comercio, que no modifica en absoluto las categorías aristotélicas de la cosa. Mijail Gorbachov, desde luego, apenas sabe quién era Aristóteles, pero ése no es el problema, su contabilidad nacional trabaja según esas categorías.

Esta problemática subyace a la distinción que efectúa el *Político* entre las diferentes especies de arte, las artes principales y auxiliares, la fabricación de instrumentos, las cosas utilizadas por los instrumentos. En todo caso, esa larga discusión no puede sino suscitar en nosotros la impresión de que el tejedor regio debe combinar en su tejido, precisamente, todas esas actividades, las artes que forman la ciudad.

Hay entonces, de pasada, un ataque contra otro arte que hasta aquí no se había distinguido, el del sofista mago, como dice Platón, es decir, el político que no es el político tal como él lo define sino, en realidad, el político democrático. Y en ese momento del diálogo aparecen las extensas digresiones sobre la forma de los regímenes y la ciencia como único fundamento del político. Se vuelve al sofista, vale decir, al político democrático, en 303b-c, para eliminarlo como falso político, que no nos interesa. Luego se introduce otro tipo de

artes auxiliares de la política: la estrategia, la retórica o bien el arte del juez, por ejemplo. Pero que no podrían ser la política porque están subordinadas a ella. Aristóteles, por otra parte, retomará esta idea al principio de la *Ética a Nicómaco*, cuando dice que la política es el arte más arquitectónico.

Y en 305e podemos creernos al término de nuestras penas. Todas las falsificaciones fueron eliminadas, todos los auxiliares han sido subordinados y el Extranjero concluye:

> —En cuanto a esa actividad que gobierna todas las demás, que se preocupa por las leyes y todos los asuntos de la *pólis* y que une todas esas cosas en un tejido de la manera más perfecta posible, estará justificado, me parece, que le elijamos un nombre bastante simple para la universalidad de su función, por lo que deberíamos llamarla política.
> —Claro. Estoy completamente de acuerdo.

Podríamos pensar, por lo tanto, que hemos encontrado los elementos que el político entreteje —que son esas diferentes artes— y que hallamos también la definición del político... Pero no, de ningún modo. Puesto que el Extranjero toma una iniciativa sin relación con lo precedente. Y, como si antes no se hubiese dicho nada o todo lo que se dijo no tuviera nada que ver con las materias del tejido que teje el hombre regio, proclama:

> —Puesto que hemos hablado del tejido, es preciso que ahora determinemos qué cosas se tejen y de qué manera para producir la tela que teje la política.
> —Desde luego —dice el joven Sócrates.

Retoma, por tanto, y vuelve a empezar —pero por última vez— con una idea completamente nueva, la de las partes de la virtud. Hay partes de la virtud que difieren según la especie, según el *eîdos*. Y se recorren diferentes ejemplos. Al hacerlo se abandona —esto es muy importante, y sin duda también la razón profunda de esa secuela— la doctrina cardinal de Platón concerniente a la virtud, esto es, que en realidad ésta es esencialmente una y, en todo caso, tiene una relación unitaria con el saber. Y que sin saber no hay virtud. En ese lugar del *Político* tenemos una concepción bastante diferente: hay partes de la virtud, y esas partes se oponen. El arrojo, por ejemplo, se opone a la prudencia. Y el hecho de que haya diferentes virtudes puede tener efectos devastadores sobre la ciudad, ya que unas empu-

jan excesivamente a la guerra y otras a la paz. Debido a ello, llegamos entonces a una especie de nueva definición en 308e-309e, que se refiere a la capacidad de combinar esas virtudes. En 309 se descubre que las diferentes virtudes tienen, por así decirlo, encarnaciones bioantropológicas, es decir que hay hombres que, en efecto, poseen ya más de una, ya más de la otra. Y que, por lo tanto, el arte del buen tejedor regio —que vuelve a convertirse aquí en una especie de pastor sin decirlo, o de jardinero que cruza entre sí los buenos linajes para obtener los resultados que busca— consiste en cruzar entre sí los linajes apropiados de la ciudad para que no haya ni demasiada temeridad ni demasiada circunspección. Y de repente reaparece el absolutismo del verdadero hombre político que, para ajustar entre sí los diferentes linajes, debería tener el derecho de expulsar de la ciudad o de matar a quienes no correspondieran a los buenos materiales con que ésta debe tejerse; y el derecho de educar a los otros. Finalmente, en 311c, se llega a la definición:

> Digamos por tanto que aquí tenemos terminada con recta trama la tela que urde la actividad política cuando, tomando las índoles humanas de energía y templanza, la ciencia regia junta y une sus dos vidas por la concordia y la amistad y, al realizar así el más excelente y el más magnífico de todos los tejidos, envuelve con él, en cada ciudad, a todo el pueblo, esclavos y hombres libres, los reúne estrechamente en su trama y, asegurando a la ciudad, sin falta ni claudicación, toda la felicidad de que ella [la ciudad] puede gozar, la gobierna y dirige...

Definición muy extraña, en verdad, si se recuerda lo que nos enseñó, en el camino, la tercera digresión: que son las leyes, en definitiva, las que deben dirigir todos los asuntos humanos. Es cierto, tenemos ese «la gobierna y dirige», pero que no nos dice gran cosa, habida cuenta de que la tarea del político se limita a hacer coexistir en armonía, a moderar recíprocamente, el temperamento temerario y el temperamento circunspecto. Se trata sin duda de un tremendo encogimiento. En otras palabras, el paradigma del tejido, de los elementos que hay que tejer, se utiliza de tres maneras que no son ni congruentes ni convergentes:

1. Están las diferentes artes que son necesarias para la vida de la ciudad, y se supone que el político debe saber combinarlas, no en sí mismo sino en la existencia de la ciudad.

2. Están las artes cuasi políticas auxiliares, como la estrategia y la retórica, y el político debe saber convertirlas en sus subordinadas e indicarles lo que tienen que llevar a cabo.

3. Por último, están los diferentes componentes de la virtud y los temperamentos humanos, con los que el político tiene que saber hacer una mezcla armoniosa (este tercer caso corresponde, por otra parte, a un nivel completamente diferente de los anteriores).

Me gustaría concluir con la cuestión esencial que nos plantea esta última definición (las dos definiciones, en rigor) en su coexistencia con lo que nos enseña la segunda navegación. Si no puede haber un hombre regio absoluto con su poder absoluto, si es preciso, por ende, conformarse con una ciudad con leyes, ¿qué puede hacer al respecto el político o el hombre regio, ya sea pastor o tejedor? ¿Cuál es su función en una ciudad donde las leyes establecen, en esencia, lo que hay que hacer? Consideremos la cuestión en un nivel muy radical: he aquí una ciudad en la que, de improviso, aparece el hombre regio; entonces, según el discurso realmente verdadero, el discurso absoluto, el discurso de la tercera digresión, las leyes existentes dejan de ser de derecho, dejan de ser justas, de tener legitimidad. En ese momento, quien impone el derecho y lo justo es el hombre regio. Y es indudable que no se puede definir su tarea, su actividad, como un mero tejido de los elementos que encuentra en la ciudad. En ese punto, este hombre regio, cuya aparición provoca el derrumbe de la legislación existente, la institución existente de la sociedad, genera así una tabla rasa. Una especie de temblor de tierra institucional y político. Todo el edificio se viene abajo, y el hombre regio tiene que reconstruir la ciudad, reinstituirla de manera radical. Y esto va mucho más allá que cualquier comparación con un simple tejido. Es inconmensurable. Él no teje nada, constituye. Decir que teje es olvidar la relación profunda —que Platón conoce muy bien y se refiere a ella extensamente, tanto en la *República* como en las *Leyes*— entre la institución de la ciudad y la composición de los elementos humanos que están en ella. No es posible tomar a los individuos como elementos independientes de la ciudad: son obra de la *paideía* de ésta. Cosa que yo llamo fabricación social del individuo, y que va desde el matrimonio a los modos musicales permitidos, pasando por la educación de los niños. Por lo tanto, si es un hombre regio y las leyes caen, todas ellas caen, incluso las leyes musicales. Y no bromeo: la palabra *nómos*, en griego, alude también a los tipos de melodías, de gamas (el *nómos* dórico, lidio...). Sobre

esos *nómoi*, justamente, Platón declara en la *República* que algunos deben ser prohibidos porque, demasiado lascivos, corrompen las costumbres.

Por lo tanto, si aparece el hombre regio, la ley como tal cae y el político debe instituirlo todo radicalmente. No puede dedicarse a tejer. O bien no hay hombre regio, y la ley sigue siendo entonces «secundariamente justa» y no hay más que entretejer todo lo que ya está dado. Pero de las dos maneras el político falla el tiro.

Se puede entonces tratar de salvar la situación diciendo: el tejedor regio al que conduce el final del *Político* no es en verdad el hombre político tal como lo define la tercera digresión. Por lo tanto, no es un instituyente primigenio y radical. Y en consecuencia tiene que vivir en una ciudad de leyes que son de derecho, que son legítimas en ausencia de un hombre regio (aunque se trate de una legitimidad secundaria). Ahora bien, en una ciudad semejante tiene cabida un *kybernétes*, un gobernador, un timonel, que sería el político. Pero en ese caso este político ya no es un *epistémon*. Reiterémoslo: si lo fuera, las leyes se hundirían. Ese político es algo distinto, no definido en el diálogo, y practica el tejido de las diferentes artes, de las diferentes virtudes, de las artes auxiliares del político y la política misma, y de los individuos, los linajes bioantropológicos que encarnan las virtudes necesarias para la ciudad. ¿Qué es lo que se presupone para que él pueda ejercer ese oficio? No se dice. Y no se dirá en la obra de Platón: es una de las aporías. Ni siquiera se dirá en las *Leyes*, donde nos encontraremos con otro régimen: un grupo dirigente de la ciudad, en realidad dos grupos dirigentes, los magistrados elegidos, como en Atenas, y el famoso consejo nocturno, que es una especie de poder no oculto, porque todo el mundo sabe que existe, pero que en cierto sentido maneja los hilos. Y hay que suponer que la gente que pertenece, al menos por vocación, a ese consejo nocturno —por otra parte, hay disposiciones para ello—, es gente que, un poco a semejanza de los de la *República* pero no en el mismo grado ni con la misma formalidad, ha tenido una formación y un entrenamiento específicos.

De modo que en el *Político* nos encontramos ante ese agujero, ese vacío, ese hiato: en definitiva, no sabemos de qué político se habla. Y la respuesta implícita la dan las *Leyes*: es el político perteneciente a una ciudad cuyas leyes deben respetarse pero en la que, pese a ello, hay algo que siempre las sustituye. Dramáticamente, al cabo de largos períodos, cuando hay que reformar esas leyes, ese algo está previsto; y en un plano no dramático, en el día a día o,

mejor, en el noche a noche, las suple el consejo nocturno, que vela constantemente para que la *kybérnesis* (el «gobierno», el «gobernalle») de la ciudad vaya por la buena vía, el buen camino.

Eso es. Por hoy me detengo aquí. Terminamos con las definiciones y en parte con el espíritu general del diálogo, su función en las obras del último período de Platón. La próxima clase hablaremos un poco de los incidentes y sobre todo de las dos grandes digresiones del mito y la ciencia del político.

Pregunta

Sobre Parménides, la creación de la filosofía...

—El día anterior dije que hay algo así como una segunda creación de la filosofía por parte de Platón. Entonces, ¿en qué momento se creó la filosofía? Es difícil decirlo. Como saben ustedes, la tradición señala a Tales, la escuela jónica, porque se supone que dijeron cosas sobre el elemento del ser. ¿Es lícito que vinculemos el nacimiento de la filosofía a ese aspecto? Por mi parte, creo que esa tradición es justa, no por la razón invocada sino porque ése es el momento en que se cuestionan, se destruyen las representaciones heredadas. Se termina con las cosmogonías, las teogonías, la mitología, etc., y se dice: no, no es así. Tales dice: es el agua. Y esa agua no tiene nada que ver con Posidón y el agua de la mitología. Es un elemento.

Es cierto, no tenemos textos. O sólo contamos con el único fragmento de Anaximandro que estudié hace tres años. Pero me parece que con Anaximandro, en todo caso, ya tenemos el enunciado filosófico de una posición. Y además no remontaré el nacimiento de la filosofía a Parménides. Desde ese punto de vista, la plena eclosión se da sin ninguna duda con Heráclito. Del cual sabemos que escribió un libro, así como Parménides, después, escribió un *Poema* del que nos quedan más o menos ciento cincuenta versos. En ese mismo seminario de hace tres años traté, a mi manera, de mostrar que lo que dice Heráclito es un conjunto de proposiciones que llamaríamos sistemáticas en el buen sentido del término. Vale decir, una interrogación seguida de una interpretación del ser del mundo, del ser humano, que vuelve sobre sí misma, que en cierto sentido se interroga a sí misma, se pregunta sobre los poderes mediante los cuales podemos llegar a ese conocimiento. Si lo prefieren, lo que se da con Heráclito es el momento de la reflexión.

¿En qué sentido, entonces, puede decirse que hay una segunda fundación de la filosofía con Platón? Primer punto, la interrogatividad [*interrogativité*] perpetua. Cuando hablo de interrogatividad con respecto a Platón, no me refiero simplemente al momento de la reflexión, ya presente en Heráclito: ¿lo que digo es verdad? ¿Qué recursos tengo para decir la verdad? ¿Acaso los sentidos no me engañan? ¿El discurso es adecuado? No, me refiero a algo muy diferente, que por otra parte es muy difícil de definir pero que encontramos en los diálogos, y en el *Político*, desde luego: el relanzamiento constante de la pregunta, el hecho de que, en cierto sentido, y constantemente, el resultado importe menos que el camino que ha permitido llegar a él. Una vez planteada, la pregunta hace surgir otra y ésta suscita una tercera... De tal modo que podríamos preguntarnos, como en el famoso diálogo entre Cineas y Pirro: pero, en definitiva, ¿por qué hacemos todo eso? ¿Por qué no dormimos tranquilamente desde el principio? Mientras que, como Platón lo dice explícitamente en el *Político:* la filosofía es este camino mismo de la búsqueda. Y no tanto el hecho de llegar a una conclusión como: el ser es fuego; o el ser es agua; y ni siquiera que el ser es y el no-ser no es. Lo que importa es esa especie de movimiento, proceso, progresión.

Con respecto a los presocráticos, hay que ver con claridad que introducir precisamente esa interrogatividad perpetua, la idea de que en definitiva no hay un enunciado en el cual se pueda descansar, es muy diferente a tratar de dar un conjunto de posiciones mejor o peor fundadas y coherentes entre sí. En ese sentido, tenemos sin duda una segunda creación de la filosofía. Sé que al decir esto irrito a muchos historiadores de la filosofía, para quienes hay uno o varios sistemas platónicos. Pero la diferencia entre los presocráticos y Platón —el propio Sócrates es el enigma— es que para los primeros hay enunciados en los cuales se puede situar y hacer descansar lo verdadero. Ahora bien, para Platón los hay y no los hay. Los hay, porque en todo momento pasamos por fases, posiciones; de lo contrario, ya no podríamos decir nada. Aun para refutar una idea, hay que plantear la posibilidad de esa idea y la posibilidad de su refutación como provisoriamente indiscutibles. Pero, en definitiva, lo que Platón creó —y tal vez inconscientemente— es ese movimiento interminable. Digo: tal vez o en parte inconscientemente, porque no podríamos hablar de creación inconsciente en el caso de un autor como Platón que escribió un diálogo sobre el conocimiento, el *Teeteto*, que no conduce a nada, sólo a tres tesis sobre aquél que quedan refutadas

una tras otra; o que escribió el *Parménides* y sus enigmas sobre el ser. Por otra parte, la misma tesis ontológica del *Sofista* muestra que es así. Si quieren, hay una especie de prolongación —que él no lleva a cabo y que acaso sea un poco audaz y hasta temerario hacer— gnoseológica, sobre la teoría del conocimiento, de la ontología del *Sofista*. En Grecia —y a mi entender en cualquier pensamiento—, el ser y la verdad son correlativos. Decir ser significa: es verdad; y decir es verdad significa: es así. Y con la falsedad y el no-ser, lo mismo.

Ahora bien, ¿qué dice Platón en el *Sofista*? Dice que «diez mil veces por diez mil veces el ser no es y el no-ser es». Para que algo pueda decirse, hay una *symploké* [entrelazamiento, combinación], una constitución, del ser y del no-ser en el nivel estrictamente lógico de afirmaciones y negaciones. Pero de la misma manera puede decirse que siempre hay en el discurso una complexión de lo verdadero y lo no verdadero. Al menos, una complexión de lo que es verdad y lo que le falta para ser la verdad definitiva, final, tras la cual todo se detiene, el mundo se detiene. Debido a que siempre existe ese momento de no-ser en el ser, ese momento de falta de verdad en la verdad, de otra cosa más que puede suceder, y que sucederá en un desvío del diálogo, en otro diálogo o en el próximo filósofo, existe ese movimiento del discurso filosófico para «corresponderle».

Platón no sólo hace explícita la fuente de la que manan los enunciados, también tiene cierta actitud con respecto a la interrogatividad. Y los enunciados no manan así como así. Pero los que piensan —los filósofos, o los presuntos filósofos— siempre quisieron, una vez llegados a un punto, dormir junto a él, reposar en él. No sucedía así con Platón. Y tampoco con Aristóteles, que es el filósofo más interrogativo que podamos imaginar. Su caso, de tal modo, es un fantástico contrasentido histórico: siglos y siglos vivieron transformando a Aristóteles en un dogma *ne varietur* [para que no haya variedad de opiniones], la fuente de toda verdad: *Ipse dixit*... [él lo dijo]

Tenemos entonces esta interrogatividad que crea Platón en el movimiento del ser, y que continúa Aristóteles. Y además tenemos el razonamiento en otro sentido. Aquí —mientras les hablaba, reflexionaba— retomo a Parménides y Heráclito. Parménides es, ya saben: el ser es, el no-ser no es. El «gesto» parmenídeo es por lo tanto el gesto ontológico. Es decir, no encontrar un equivalente general de todos los entes, como habría podido decirse de los presocráticos en una interpretación, por otra parte, un poco ligera y superficial, sino reflejar el ser como tal. Por lo demás, esta reflexión, en los fragmen-

tos del *Poema* que nos han llegado, no va mucho más allá de la tautología, porque consiste ante todo en afirmar que, si se refleja el ser como tal y si hay un ser como tal, sin duda es preciso concluir que, si el ser es, pues bien, el ser es. Tenemos esa especie de fundamento «a partir del cual», pero que se malogra porque después no se dice gran cosa. Sin embargo, hay efectivamente un intento de considerar, no si se puede atribuir al ser tal o cual propiedad equivalente, sino lo que se puede pensar del ser en cuanto tal. En ese sentido, yo no diría que con Parménides nace la filosofía, sino que él marca sin duda un punto de inflexión muy importante que, por otra parte, podemos llamar punto de inflexión ontológico como tal, una ruptura con el aspecto muy intensamente cosmogónico y psicológico que tiene, por ejemplo, el discurso en Heráclito.

Con respecto a esto, Platón crea algo nuevo, en función, una vez más, de esa interrogatividad, del parricidio del que se hablaba y de la introducción de lo que denomino el razonamiento filosófico. Cosa que no se conoce en los grandes presocráticos. Reiterémoslo: el *Poema* de Parménides es una exposición; y los «fragmentos» de Heráclito son enunciados verosímiles, que a veces dan sus justificaciones, sus razones, un *gár* (un «pues»), pero no constituyen una exposición razonada.

Entonces, la corrección que quería hacer a lo que les dije la vez pasada sobre este asunto es, en un sentido, menor, y en otro no. Me refiero a que en este punto Platón no es del todo el primero. Los primeros son evidentemente los sofistas. Y tenemos además los restos de un escrito de Gorgias, *Del no-ser.* (Hasta ahí, todos los filósofos escribían sobre el ser, sobre la naturaleza del ser. Sus obras se perdieron pero nos quedan títulos, del tipo de *Perì phýseos toû óntos* [Sobre la naturaleza del ser].) Gorgias, audaz e incluso provocador, hace lo contrario de Parménides y todos los filósofos y se asigna la tarea de demostrar que nada es. Lo logra por medio de esta triple cascada:

1. Nada es.
2. Si algo fuera, no podríamos conocerlo.
3. Si pudiéramos conocerlo, no podríamos comunicarlo.

En consecuencia, ataca la filosofía en tres niveles: en el del ser mismo; en el de la cognoscibilidad del ser; y en el de la validez del discurso filosófico. En rigor, podemos tener una intuición del ser pero no podemos decirlo. Y Platón dirá algo equivalente: en el caso del verdadero conocimiento, tenemos algo así como una visión, como una llama que surge, pero realmente no es posible decirlo. Y hará una

crítica en regla del discurso, y sobre todo del discurso escrito, diciendo que es una pobre imagen, una imagen muy deformada de lo que es el conocimiento verdadero.

Así, en Gorgias tenemos ese despliegue silogístico, negativo, claro está, porque se trata de demostrar que el ser no es; tenemos un razonamiento dialéctico, polémico y puntual: Gorgias tiene tres tesis y las demuestra. Como un abogado ante un tribunal —los sofistas también eran cuasi abogados— demuestra la inocencia o la culpabilidad de un encausado: ante todo, estaba en el lugar del crimen; a continuación, tenía sangre en las manos; por último, estaba muy interesado en que la víctima desapareciese. Y eso no lo inventó Platón. Ni siquiera Gorgias. Se trata simplemente del discurso razonado. Y el razonamiento filosófico, con todo, es otra cosa: un razonamiento que, como en Platón, ahonda constantemente sus supuestos previos, y es por eso que este aspecto está ligado a la cuestión de la interrogatividad. Un razonamiento que se pregunta si tiene razón al plantear tales premisas. Al menos cuando está bien llevado. Hoy señalamos la negligencia o la deshonestidad lógica de Platón cuando plantea falazmente esta enorme premisa en el *Político*: el político es un *epistémon*, un hombre de ciencia. Pero, en fin, en su mejor nivel, en el *Teeteto*, por ejemplo, vuelve sin cesar a sus supuestos previos, los cuestiona, se pregunta si tiene derecho a utilizar ese modo de razonamiento. Y además, todo esto ya no es puntual, sino que se trata verdaderamente —perdón por esta metáfora militar— de algo así como el movimiento de un ejército durante una gran campaña bien ordenada, dirigida por un gran jefe, en que todos los cuerpos convergen por los caminos aparentemente más dispares hacia el mismo objetivo en el momento oportuno. Advertimos que detrás de los razonamientos hay un director de orquesta que conduce el diálogo hacia un objetivo que no es puntual sino completamente esencial. En eso consiste la enorme innovación de Platón. Y por esos dos motivos, reflexividad y razonamiento filosófico, podemos decir que con él asistimos sin duda a una segunda creación de la filosofía.

Ahora bien, si el no-ser parmenídeo es igual al no-ser del *Sofista* es una pregunta que, en ausencia de los dos protagonistas principales, nadie puede responder. No sabemos qué es el no-ser parmenídeo. ¿Pura negación de ese ser postulado como uno, idéntico a sí mismo? Si releemos el diálogo platónico titulado *Parménides*, vemos precisamente por qué ese «ser uno» es inaceptable para Platón, porque desemboca en absurdos. Lo cual nos conducirá al *Sofista* y la teoría de la mezcla, lo mixto, el ser y el no-ser.

Para terminar, querría subrayar esa extrañeza en Parménides, que sin duda no ha sido pasada por alto y que es totalmente rudimentaria. En el comienzo del *Poema* nos dice: «Hay dos caminos, tú tomarás el camino de la verdad y evitarás el camino de la *dóxa*. En el camino de la verdad sabrás que el ser es, que el no-ser no es. No vayas a decir que el no-ser es y que lo que es es lo mismo que aquello que lo piensa».

Ésa es la posición parmenídea, que encontramos en «el camino de la verdad». ¡Pero Parménides empieza por decir que «hay dos caminos»! Y en «el camino de la *dóxa*» tenemos esa proliferación de *x*, a los que no podemos llamar ni «seres» ni «no-seres», que son los rayos del sol, esta habitación, este reloj, ustedes, yo... Otros tantos «elementos» pertenecientes al grupo de la *dóxa*. Entonces, la cuestión no es siquiera saber si todo esto es o no es, y de qué mane-ra. La cuestión es que se introduce un discurso en que se dice que el ser es uno y que sólo el uno es, y que para introducir ese discurso previamente se duplicó el mundo y lo que se dice de él. Se habló de dos caminos, el de la verdad y el de la *dóxa*. Y en definitiva, los diálogos platónicos *Parménides* y el *Sofista* jugarán con esto: una posición semejante es insostenible.

Según la tradición, los radicales de la escuela eleata, y sobre todo Zenón, elaboraron sus argumentos en ese espíritu. Si los tomamos al pie de la letra, dicen: la multiplicidad no existe, la diversidad no existe, la alteración no existe. El movimiento no existe. Cabe recordar lo que dije sobre el movimiento: no es sólo el movimiento según el lugar, pese a los ejemplos de Aquiles, la tortuga, la flecha; tampoco existe la alteración. Todos los argumentos que según Zenón demuestran la imposibilidad del movimiento local se pueden trasladar a la imposibilidad de la alteración. De modo que todo eso se toma en serio y se dice: vivimos en un mundo de ilusiones, de quimeras, y nosotros mismos formamos parte de esas quimeras; y el enunciado mismo de que somos quimeras que viven en un mundo de quimeras es quimérico. Y decir que es quimérico es a su vez quimérico. Y así sucesivamente.

Entonces, una vez más, la culminación de esta ontología absoluta es una especie de escepticismo absoluto. Ya no podemos hablar. O bien hay que cometer efectivamente el parricidio, como Platón en el *Parménides*, y decir: no, no es así, no hay un ser uno, absoluto, inmóvil. Hay un ser que también está determinado por negaciones, que en cierta manera son.

CLASE DEL 5 DE MARZO DE 1986

Empezaré por leer un extracto del *Político*, a manera de introducción a nuestra discusión:

> Digo entonces que tú y yo deberemos recordar las observaciones hechas hoy cuando tengamos que censurar o alabar la brevedad o la extensión de nuestras palabras sobre cualquier tema, para pensar en no estimar las dimensiones por su relación mutua, sino por esa parte del arte de la medida que hace un momento recomendábamos tener presente, la conveniencia. [...] Sin embargo, no someteremos todas las cosas a esta regla, puesto que no es la necesidad de complacer la que nos impondrá esa preocupación por las proporciones, salvo accesoriamente; y, en cuanto a la solución del problema planteado, encontrarla de la manera más cómoda y pronta posible no debe ser más que una inquietud secundaria y no un fin primordial, si damos crédito a la razón, que nos prescribe con mucho mayor énfasis conceder nuestra estima y el primerísimo rango al método que enseña a dividir por especies y, aun en el caso en que un discurso sea demasiado largo, proseguirlo resueltamente si su misión es hacer más inventivo a quien lo escucha, sin molestarnos más hoy por su extensión que en otro momento por su brevedad. Por otra parte, a ese juez que censura la extensión del discurso en conversaciones como las nuestras y reprueba las digresiones y los rodeos, no hay que liberarlo tan prontamente y sin más después de esta simple censura: «Esas palabras son demasiado extensas», sino obligarlo a mostrar, por añadidura, que, más breves, habrían hecho a los oyentes más aptos para la dialéctica y más hábiles para encontrar los razonamientos que echan plena luz sobre la verdad y, en lo concerniente a todas las otras críticas y todos los otros elogios, cualquiera que sea

el aspecto al que se refieran, desdeñarlos absolutamente y ni siquiera aparentar prestar oído a consideraciones de esta naturaleza. (*Político*, 286c-287a, traducción francesa de Diès.)*

En otras palabras, seguimos hablando sin preocuparnos por la extensión de lo que decimos ni por las críticas de quienes juzgan nuestra conversación demasiado larga o detallada. No nos preocupamos por esas críticas y continuamos la conversación interesándonos simplemente por el fondo de las cosas, es decir, saber si esta discusión hace que quienes la escuchan sean más o menos inventivos y los haga pensar con mayor o menor perspicacia.

Hay que recordar aquí que en el *Político* tenemos dos definiciones, ocho incidentes y tres digresiones. Que hablamos de las dos definiciones el último día: la del pastor, en primer lugar, y luego la del tejedor. Y que las consideramos extrañas y extrañamente desarrolladas: deficientes, para decirlo con una palabra.

También comprobamos que ambas llevaban a una verdadera definición que no se plantea como tal, que volveremos a encontrar al final de nuestra discusión, y que esa otra definición ya no tiene nada que ver ni con el pastor ni con el tejedor, sino que se refiere, de hecho, al *epistémon*, el poseedor de la ciencia, cuyos objetos hay que determinar pero que, a fin de cuentas, es la ciencia concerniente a los actos de los seres humanos; y de una manera más particular —también aquí hay un problema, una heterogeneidad—, una ciencia que concierne a la complexión de las diferentes artes que componen la ciudad.

Antes de entrar ahora en la discusión de los incidentes, querría destacar de pasada que, justo al comienzo del primero de ellos, en 261e, el Extranjero alienta al joven Sócrates diciéndole: «Si perseveras en ese desapego con respecto a las palabras, te mostrarás más rico en sabiduría a medida que envejezcas». Y es interesante advertir esto, ese desapego proclamado frente a la terminología, a las palabras como tales, porque echa una luz definitiva, zanja los problemas que plantea el *Crátilo*. En este diálogo, en efecto, aparecen dos

* En éste como en otros casos, cotejamos la traducción francesa con la traducción española de A. González Laso en Platón, *Político – Critón – Menón*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, y la de I. Santa Cruz en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988). Aunque las diferencias estilísticas y de vocabulario entre ambas versiones son tan grandes que la comparación sólo puede resultar útil en algunas cuestiones de sentido (*N. del T.*).

posiciones: una que sostiene que las palabras son lo que son por naturaleza y corresponden por naturaleza a los objetos que designan; y otra concepción, según la cual las palabras existen por *nómos*, es decir, por convención. En el *Crátilo*, Sócrates demuestra en cierta forma que ambas concepciones son insostenibles. Pero se trata, en sustancia, de un diálogo aporético y problemático. Y el *Político*, que es sin duda un diálogo posterior, da francamente la respuesta cuando el Extranjero dice al joven Sócrates: «Serás mucho más sabio si al envejecer sigues sin conceder una importancia demasiado grande a las palabras como tales (*mè spoudázein epì toìs onómasin*)».

IV. LOS OCHO INCIDENTES

1. *El primer incidente comienza en 262a y concierne a la cuestión de si hay que dividir según las especies o según las partes*

No hay duda alguna de que el Extranjero dice que una buena división, una división correcta, no corta las partes de cualquier manera, sino que sigue articulaciones naturales. Es preciso que la parte posea una Forma, un *eîdos*, *tò méros háma eîdos echéto*. La misma idea reaparece más adelante, en 287c, cuando se trata de dividir de acuerdo con el número más próximo. La encontramos también en el *Filebo* y en otros lugares, y el fondo de esta problemática aparece igualmente en el tercer incidente, al que volveré. Lo que está en cuestión es la oposición: división arbitraria según las cantidades / división según las especies. Ahora bien, esto remite, desde luego, a un problema fundamental: ¿podemos establecer distinciones únicamente a partir de las cantidades? ¿O bien hay Formas, especies, *eíde*, a partir de las cuales se establecen las divisiones, las articulaciones de las multitudes, de los múltiplos, de las cosas que se presentan en cantidad?

Y lo que dice Platón aquí es, literalmente: cuando dividamos, hagámoslo de acuerdo con las buenas propiedades. Es decir, según propiedades que constituyen Formas, *eíde*. En cierto sentido, llegamos así a este enunciado, en sí mismo muy problemático: toda propiedad —diríamos en lenguaje contemporáneo— define una clase; y toda clase define una propiedad. Ahora bien, esto es lo que pasa efectivamente en la lógica de lo viviente, en la lógica de lo humano. Y es algo que, llevado al extremo, conduce a paradojas y aporías. En efecto, desde el punto de vista absoluto y abstracto, no podemos

decir que haya equivalencia entre propiedad y clase. Existen propiedades que no definen una clase o, más exactamente, que no definen un conjunto. Eso es lo que dice, por ejemplo, la paradoja de Russell: la propiedad «conjunto que no forma parte de sí mismo» es una propiedad, pero que no define un conjunto; porque si planteamos: «sea el conjunto A de todos los conjuntos que no forman parte de sí mismos», llegamos a una contradicción: ese conjunto debe formar parte, por definición, de sí mismo y a la vez, al contrario, no debe formar parte.

En el caso de Platón no vamos hasta el límite de la abstracción; nos interesamos simplemente en las Formas, en los *eíde*, que constituyen clases. Y esto da pie a otra cuestión, que el *Político* no responde y que también aparece en otros diálogos de Platón, el *Parménides* por ejemplo, lo mismo que en el *Filebo*: ¿cómo puede un *eîdos* formar parte de otro *eîdos*, y qué quiere decir esto? Podemos incluso ir mucho más lejos: ¿qué lugar hay que dar a las propiedades? ¿Bastan ellas para clasificar, o un *eîdos* es mucho más que meras propiedades? Esta cuestión apenas se roza en 263a, pero no hay respuesta, sólo ejemplificaciones de buenas divisiones como, por ejemplo, las divisiones en dos, simétricas: macho y hembra o par e impar. Pero, ¿se puede generalizar? Tenemos también divisiones no simétricas, como en el *Filebo*, en que encontramos divisiones en tres e incluso más.

Todo esto suscita una cuestión muy importante que en el *Político* no se resuelve. Lo destaco porque aquí vemos cómo se plantean y resuelven provisoriamente unos problemas que aún hoy siguen siéndolo para nosotros. Por ejemplo, en el *Político* y el *Sofista* aparentemente tenemos una división entre *a*/no-*a*. Se comienza por establecer una especie de jerarquía: una ciencia, un arte muy general; ¿esa ciencia es teórica o no teórica? Entonces se toma la rama no teórica, dentro de la cual se establece una propiedad y se deja de lado lo que no está caracterizado por ella. Es decir, el descenso, la especificación, las ramas que van hacia el detalle, pasan cada vez por una *a* positiva; el resto es no-*a*. Ahora bien, esto parece artificial, desde luego. Vale decir que si empiezo a hacer divisiones diciendo: propiedad *a*, muy bien; propiedad no-*a*, no, pertenece a lo que no me interesa. Y sigo: *a'*, sí; no-*a'*, no; *a"*, sí, no-*a"*, no... Con ello obtengo una dicotomía que a veces parece natural, pero en otras ocasiones resulta completamente artificial. Y que sigue siendo un problema: Platón no ofrece respuesta alguna. Pero hace ver la interrogación que hay siempre en una división. Siempre puedo, por ejemplo, dividir en *a*/no-*a*, negro/no-negro, pero en la medida en

que un objeto cualquiera tiene varias características, puedo tomar cualquiera de ellas y el que la posee es *a* y el que no la posee es no-*a*. Y se terminó. Por un lado, Platón critica este aspecto, que está ligado, por otra parte, al segundo incidente, al que vamos a llegar enseguida. Esto es, no es razonable decir: yo divido la humanidad, como lo hacen los griegos, en griegos y no-griegos, vale decir, bárbaros (o sea, en un inicio, individuos que no hablan griego o una lengua comprensible). Por tanto, es crítico con este procedimiento.

Pero al mismo tiempo, los ejemplos que da Platón de una división correcta —macho/hembra, par/impar— nos proponen una división que es a la vez una dicotomía (división en dos y no en tres o más) y una buena división, puesto que, en efecto, corresponde a algo que es un *eîdos* natural, una Forma natural. De modo que aquí tenemos una especie de entrelazamiento entre un procedimiento de división que consiste en postular una propiedad, una característica, y dividir los objetos según la posean o no; y otra manera que consiste en encontrar propiedades relativas, por supuesto, unas con respecto a otras, pero no necesariamente en polaridad contradictoria, exclusivamente *a*/no-*a* —puede tratarse, por ejemplo, de una pluralidad—, que también permitan dividir, establecer una jerarquía. Es lo que hacen, por ejemplo, la botánica o la biología cuando clasifican las plantas, los animales: hay diez órdenes, algunos de los cuales tienen cuatro clases, seis clases, después hay géneros, familias...

Aquí estamos frente a un problema: ¿cómo distribuir lo que es? Y en ese «cómo distribuir lo que es» tenemos dos bases que no son idénticas: una es el sí/no, es decir, una propiedad y su contradictoria; la otra tiene que ver con propiedades, caracteres de los objetos que pueden ser dos, tres, seis, *n*... ¿Cómo dividirlos, entonces?

No podemos ir más lejos, no quiero hacerlo. Simplemente hay que recordar, por un lado, que en Hegel, por ejemplo —y ya en Kant—, el dos se convierte en tres. Es decir que lo que es siempre se presenta como perteneciente sucesivamente a una tesis, una antítesis, una síntesis; que el tres, por lo tanto, se convierte en sustancia en un número privilegiado pero también en un número que categoriza, que articula lo que existe. Y también podemos llegar a la física contemporánea y sus signos de interrogación: los elementos últimos, la investigación de los elementos últimos, ¿puede llevarse a cabo mediante un *a*/no-*a*, vale decir, mediante una propiedad y la contradictoria de esta propiedad? Cosa que aparece igualmente en la importancia de la categoría de la simetría para todo lo que se refiere a la física, es decir, para la tendencia en el examen, en la investiga-

ción física, a establecer entidades y contraentidades, unas y otras en simetría recíproca; por lo tanto, a efectuar, en cierto modo, divisiones por dos, dicotomías —¡privilegio de las dicotomías!—, pero al mismo tiempo sin llegar nunca a la posibilidad efectiva de una división dicotómica.

No quiero ir más lejos; no sé si está clara la importancia de este asunto, lo que quiere decir, pero, en definitiva, la cuestión consiste en saber por qué y cómo hay varias cosas y no una sola. Si no hay una sola hay, en suma, varias; y esas varias las dividimos en clases, las clasificamos, ¿por qué no hay una propiedad fundamental que permita distribuir todo lo que es entre lo que la posee y lo que no la posee en una organización interna, intrínseca? Lo extraño en la realidad es que este procedimiento dicotómico o dicotomizante es a la vez válido e inválido. Es decir, es a la vez válido y sólido en un número muy grande de casos, incluso —vale reiterarlo— en lo elemental, en física. Ejemplo: todo lo que es elemental como molécula, pues bien, se trata de partículas que obedecen ya sea la estadística de Fermi-Dirac, ya sea la estadística de Bose-Einstein. Hay fermiones y bosones. Es una división en dos, y ahí nos encontramos frente a una dicotomía de todas las partículas concebibles. Por otra parte, en dos niveles casi igualmente fundamentales, no nos topamos con dicotomías y ni siquiera con tricotomías a lo Hegel: son «politomías»... Estamos con los dos y un signo de interrogación: ¿cómo y por qué dividimos lo que es en clases, y en dos clases o más de dos?

2. *El segundo incidente (263c-264c) está, desde luego, ligado a esto. El Extranjero critica, en todo caso, las dicotomías que tienen bases subjetivas*

Así sucede con la división griega entre griegos y no-griegos. Y asimismo, dice irónicamente, si tomáramos los animales más sabios: los *géranoi*, las grullas, dividirían todos los seres vivientes en grullas y no-grullas. Pues bien, así la cosa no funciona. Y en ello hay incluso una crítica implícita del hecho de tomar como base de la división algo subjetivo.

Aquí tenemos, por supuesto, cierto eco de la muy antigua crítica de Jenófanes en los *Fragmentos* que llegaron hasta nosotros y de los que hablamos hace tres años. Es decir, la crítica de todas las construcciones antropomórficas del mundo, la famosa frase de Jenófanes: «Si los etíopes [los negros] tienen dioses, esos dioses son desde luego negros. Pero si los caballos tuvieran dioses, pues bien, esos

dioses serían caballos». Por lo tanto, el hecho de que los seres humanos que conocemos den una forma humana a los dioses o a Dios, que no tienen esa forma, es una muestra de puro antropocentrismo. Del mismo modo, Platón dice aquí que es preciso rechazar las divisiones que se basan únicamente en criterios subjetivos o en el hecho de que la subjetividad divida, y tratar de llevar a cabo la distinción según la cosa misma; el punto primero, el punto de partida, son las propiedades intrínsecas y no las que dependen de quien hace la división o de su punto de vista.

3. *El tercer incidente —con mucho el más importante— concierne a los paradigmas*

En realidad, este incidente está muy estrechamente ligado a los otros, tanto al primero como a otros que lo siguen, en especial al quinto, sobre la medida relativa y absoluta, y sobre todo al sexto, referido al verdadero objeto del diálogo: la dialéctica. Pues bien, ¿qué dice este tercer incidente? Está precedido por una especie de abandono, no demasiado comprensible ni justificado, de la definición del político o del hombre regio como pastor. Así no va, dice el Extranjero, hay que volver a empezar. ¿Cómo hacerlo? Es preciso encontrar un paradigma a partir del cual se intente comprender al político. Todo esto comienza en 277d, donde el Extranjero dice: «Es difícil mostrar algo importante si nos privamos de los paradigmas». Sigue entonces algo parecido a una avalancha de ideas extremadamente importantes, mucho más importantes que lo que se dice en el resto del diálogo. Ante todo, dice el Extranjero, hay que utilizar los paradigmas porque cada uno de nosotros, aunque sepa todas las cosas en el sueño, corre el riesgo de ignorarlas en el estado de vigilia (lo cual es, desde luego, una idea esencial, central de Platón y a la que volveré, pero no se entiende por qué aparece ahí). Como el joven Sócrates no comprende, el Extranjero provoca, por así decirlo, un tercer incidente-digresión, al señalar: pues bien, para que entiendas qué quiero decir, es preciso que dé un paradigma del paradigma.

Y expone como paradigma del paradigma a los niños y las letras. Los niños pueden comenzar fácilmente a percibir, a comprender los elementos, los *stoicheîa*, las letras, en las sílabas más cortas. Y en ese aspecto pueden expresarse diciendo la verdad. A continuación, cuando se trata de sílabas complicadas, los niños se embrollan en un primer momento, pero puesto que comprenden las más simples pueden establecer similitudes y advertir una naturaleza idéntica de

las complexiones con que se topan, de las *symplokaí*, y a partir de ahí llegan poco a poco a reconocer con seguridad lo mismo y lo otro. Por lo tanto, tenemos este aprendizaje, por parte de los niños, de los elementos y los complejos de esos elementos, a los que es relativamente fácil tener acceso cuando son cortos, pero mucho más arduo cuando son de mayores dimensiones. Y al respecto, los niños llegarán por analogía, por similitud, a ver la verdad relativa a las complexiones más «complicadas» de letras.

Pues bien, dice el Extranjero, eso es lo que hay que comprender por paradigma, un paradigma del paradigma en general. Es decir que, cuando se trata de ver algo, de comprender algo, de pensar algo por medio de un paradigma, se apunta a lo uno y lo mismo que se encuentra en lo otro desordenado o inconexo. Y puesto el objetivo en ese uno y lo mismo, en definitiva se llega, precisamente gracias al paradigma, a enfocarlo de manera correcta y concentrada cuando es encontrado de nuevo en los dos.

Lo que supone la teoría del paradigma, por consiguiente, es que poseemos o podemos poseer la verdad o, en todo caso, que podemos tener acceso a ella con mayor facilidad cuando se trata de ciertos elementos simples; pero que nos sumimos en el desconcierto ante la totalidad de los objetos complejos. Por lo tanto, debemos volver a la comprensión del paradigma limitado a un objeto relativamente pequeño, como hace un momento las letras. Y también es eso lo que haremos, dice el Extranjero, al tratar de hallar un paradigma concerniente al político o al hombre regio. Para volver a continuación, una vez hallado ese paradigma, a uno o al otro. Y al respecto, sin el menor de los reparos y mediante expresiones que, cuando se lee el texto, parecen verdaderamente sorprendentes, el Extranjero introduce (279a-b) como paradigma el tejido:

> ¿Qué podríamos entonces tomar como paradigma, que estuviese sujeto a las mismas operaciones que la política y, aunque muy pequeño, bastara para hacernos encontrar por comparación el objeto que buscamos? ¿Quieres, por Zeus, oh Sócrates, que si no tenemos otra cosa a mano, tomemos, a falta de algo mejor, el tejido? [...] Puesto que tal vez eso nos muestre el camino hacia la política.

Parece algo caído del cielo, un producto del azar. Y naturalmente el joven Sócrates asiente: «¿Por qué no?»

Nos vemos de ese modo frente a esta especie de imposición totalmente arbitraria del tejido, sobre la cual no me extenderé por el

momento. Lo que nos interesa es que ese tejido se introduce aquí, se impone, tras lo cual habrá que encontrar una participación común en las mismas formas tanto de ese arte como de la actividad del político o el hombre regio. Acaso tengamos en el tejido una forma relacional, una forma de composición que nos ayude a descubrir qué pasa con el político o el hombre regio.

Pero, en el fondo, lo que sucede en este tercer incidente es que Platón plantea sin resolverlos dos problemas esenciales que volvemos a encontrar también en el resto de su obra y que para él son absolutamente fundamentales:

1. El primero, que por otra parte es el más gravoso, es planteado por él en la forma de incidente en el incidente, de pasada. Se trata de la frase que he leído hace un momento, que es difícil mostrar algo importante porque «cada uno de nosotros corre el riesgo de verse conocedor de todo en el sueño e ignorante de todo en el estado de vigilia» (277d). Ése es el primer problema.
2. En cuanto al segundo, se pregunta a partir de qué y cómo los elementos se prestan a complexiones; y a partir de qué podemos descubrir complexiones análogas de la misma forma a través de los elementos que las componen. En realidad, este segundo problema está incluido en el primero, y por el momento voy a insistir en éste.

Es preciso, por lo tanto, utilizar los paradigmas para indicar, para mostrar las cosas mayores. ¿Y por qué hay que hacerlo? Porque cada uno de nosotros conoce todas esas cosas como en un sueño, pero las ignora cuando está despierto. Esta frase está ahí y se reitera en 278e, vale decir que para avanzar es necesario pasar del sueño a la vigilia. Ahora bien, ésta, como sabemos, es la teoría fundamental de Platón, y se expone extensamente en el *Menón*, el *Fedón* y otros lugares: cada uno de nosotros conoce —con un anacronismo, diremos: en potencia, virtualmente— y conoce todo lo que puede conocer. Con la salvedad de que no lo sabe. Ésa es la concepción de Platón: no lo sabemos, la cosa duerme en nosotros. Cada uno de nosotros duerme con ese saber. Se puede recordar la expresión análoga de Heráclito; no es que éste tenga la misma idea, pero la expresión, en fin, ya está presente en él. Cada uno de nosotros conoce pero no sabe que conoce; y es posible ayudar a cada uno a comprender lo que ya sabe. Eso es lo que hace Sócrates en el *Menón*: toma a un joven esclavo iletrado y, en apariencia y en la realidad, le hace demostrar el teorema más profundo, más misterioso, más incom-

prensible, más paradójico para la época, a saber, el que establece que la relación de la hipotenusa con los lados de un triángulo rectángulo isósceles no es racional sino igual a la raíz cuadrada de dos. Ese teorema, descubierto hacía relativamente poco en esos momentos, monstruoso, enorme, paradójico, porque establece que hay números que no son racionales —lo que en griego se dice *árretoi*, vale decir, indecibles—, equivale para la época, digamos, al menos a la demostración de que el espacio es curvo; un teorema con ese grado de profundidad y dificultad. Ahora bien, Sócrates toma a un esclavo y le hace demostrar ese teorema. Y la objeción de que «se lo hace descubrir por medio del sí y el no» no se sostiene, porque podría hacer lo mismo con un noble ateniense.

Entonces, podríamos escribir una nota a pie de página: hace que lo descubra por medio de las preguntas adecuadas, a las que el esclavo da, una tras otra, las respuestas adecuadas. Podemos ironizar al respecto: es Platón quien le hace dar las respuestas justas. Lo cual no impide que el diálogo demuestre que cada uno conoce en verdad, pero no sabe que conoce. Y hace falta alguien que despierte en él ese conocimiento. Para lo cual está Sócrates, y en Platón tenemos casi por doquier al Sócrates real o al Sócrates supuesto que pregunta, hace las preguntas adecuadas y permite a los otros llegar a la verdad.

Esto se vincula a otro aspecto al que aludí la vez pasada: ¿cómo se puede buscar lo que no se conoce? O ¿cómo se puede conquistar algo como el conocimiento si ya no se posee? De hecho, lo que dice Platón es que verdaderamente no podemos adquirirlo: ya lo poseemos. Y ésa es la meta de esta teoría de la anamnesis, que se liga a la inmortalidad del alma: las almas conocen porque vieron en otra parte, en un lugar supraceleste, las Ideas, y al encarnarse cobran peso, olvidan ese conocimiento que, sin embargo, queda, permanece.

Teoría muy extraña, que puede parecer arcaica, folclórica, curiosa, salvaje, primitiva, pagana, que no tenemos ninguna gana de aceptar. Sin embargo, esta teoría está, en cierto sentido, totalmente justificada. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que toda teoría de la que se deduzca que el conocimiento proviene de un aprendizaje tropieza con dificultades insuperables. Es decir que nos encontramos en una situación en que es prácticamente imposible aceptar que se pueda aprender algo.

Y esto ya reaparece en Platón. La pregunta del *Menón*: ¿cómo puedo buscar si no sé qué busco? Si no sé qué busco, no voy a reconocerlo si lo encuentro. No sabré qué era lo que buscaba. Por

tanto, ¿qué quiere decir buscar? ¿Qué es ese extraño estado de saber/no-saber, único en el cual puedo buscar?

Pero pasa lo mismo con el aprendizaje. ¿Cómo puedo aprender? ¿Qué quiere decir aprender? Y esto se liga a todo el problema de la inducción, al que volveré enseguida. Inductivamente se puede decir: todos los hombres son bípedos. ¿Cómo lo sabemos? Simplemente porque los miramos. Paso por alto el hecho de que la inducción es empírica, no se puede saber. Bueno. Pero, ¿cómo sabemos que lo que observamos son hombres? Desde luego, se puede decir: llamo hombre... Pero estamos obligados a apelar a características más elementales, a partir de las cuales nos vemos forzados a postular una individualidad que es al mismo tiempo un carácter universal y esencial del que no puede decirse que lo captemos en la realidad. En todo caso, no va de suyo. Volveré a ello. De todas maneras, el problema al que hace frente esa frase incidental, y al que Platón respondió, es: ¿cómo puede haber aprendizaje? Y en principio no puede haberlo.

Hay que ver hasta qué punto esta posición es algo folclórica, antigua, atrasada, extravagante, porque es exactamente lo que profesa hoy alguien como Chomsky en el ámbito lingüístico. Las estructuras lingüísticas de Chomsky, no las de superficie sino las estructuras profundas mediante las cuales hablamos son innatas. Hablar quiere decir organizar el mundo, no quiere decir blablablá. Quiere decir: enunciar proposiciones, frases, que tienen sujetos, verbos, adjetivos, adverbios; que traducen —y entonces volvemos a Platón y Aristóteles, desde luego— en forma lingüística las categorías lógicas: si hay sustantivos es porque hay sustancias; si hay adjetivos, es porque hay atributos; si hay verbos, es porque hay procesos, acciones o estados. Hay una ontología detrás de la gramática, y esta gramática es innata. No en su forma aparente, de modo tal que la gramática aparente del francés es completamente diferente de la gramática árabe, china..., pero sí en sus estructuras profundas, que son las mismas.

Entonces, bueno, ésa es la teoría de Chomsky, una teoría discutida. El mismo Chomsky dice que su lingüística es una lingüística «cartesiana». Y Descartes es alguien que sostiene que tenemos ideas *a priori*. Cosa que también dice Platón. Poco importa que le encolemos la metafísica, que hayamos aprendido ese *a priori* mirando las Ideas en un lugar supraceleste o de otra manera. Hay un *a priori*.

Ya que hablamos de Chomsky, ¿qué podemos decir de los puntos fuertes y débiles de su posición, en la que aún estamos en el nivel preparatorio? Pues bien, Chomsky habla de las estructuras sintácti-

cas, de las estructuras profundas. Es decir: hay sujeto, verbo... Pero la cuestión que se plantea es, naturalmente: esas estructuras sintácticas profundas que al parecer son las mismas en todas las lenguas —admitámoslo—, ¿son radicalmente separables de los magmas semánticos? Y la respuesta es: ciertamente no. No se puede decir que sea posible separar radicalmente los magmas semánticos de las estructuras sintácticas. En otras palabras, no se puede decir que sea posible trasvasar cualquier significación a cualquier lengua, cualesquiera sean las estructuras sintácticas de ésta. Esa separabilidad no existe. En consecuencia, no podemos aceptar lisa y llanamente que las estructuras sintácticas en su totalidad son *a priori*.

Y como sabemos, por otro lado, que los magmas semánticos, los magmas de significación que cada lengua lleva consigo, se modifican en y por la creación sociohistórica, nos es imposible admitir las estructuras sintácticas como íntegramente innatas y radicalmente separadas de esos magmas. Y podemos reforzar esta consideración.

En cuanto a lo que cuaja en esta teoría chomskiana: sabemos que cualquier ser humano, como lactante, puede aprender cualquier lengua, aprenderá cualquier lengua a la que se le exponga. Pero no sólo aprenderá: pensará según esa lengua. Lo cual quiere decir que será accesible a las significaciones que esa lengua trae consigo, y que no lo será a las significaciones que pertenecen a otras lenguas. O bien tendrá que hacer un esfuerzo especial para aprenderlas. Pero, de todas maneras, podemos decir además que, en el caso de la gran mayoría de los seres humanos, esta facultad de aprender una lengua —como todas las otras facultades: llegar a ser bailarina, pianista— se pierde con el correr de los años. Estamos por lo tanto frente a una facultad *a priori* que consiste en almacenar *a priori*, pero diferentes *a priori*. ¿Por qué almacenar *a priori*? Porque, cuando el lactante almacena, forma su pensamiento según esa lengua. Y sin lugar a dudas la lengua es una imposición *a priori* de una estructura, de una organización, a lo que va a venir.

Entonces —vuelvo al aprendizaje y vamos a hacer un largo recorrido por ese laberinto—, aprendizaje, sí, pero ¿cuál es ese aprendizaje del niño? No se puede decir que el alma, *a priori*, conozca todas las lenguas realizadas, tanto menos cuanto que esas lenguas están aún en proceso de creación. Y tampoco que las haya visto en un lugar supraceleste. Sabemos por tanto que el alma posee *a priori* la facultad de aprender cualquier lenguaje, y por consiguiente de entrar en cualquier sistema de pensamiento. Y que, por otra parte, pierde esta facultad con el tiempo. Que hay, por ende, una enseñan-

za, un aprendizaje,-y que este aprendizaje no es tal, es un aprendizaje de las formas del aprendizaje, de los recipientes, los moldes, las articulaciones, pero no es verdaderamente un aprendizaje. Si aprendemos la lengua, aprendemos anticipándonos a las cosas, anticipándonos con respecto a la organización, la articulación, y también con respecto al contenido.

Pero, por otro lado, somos evidentemente incapaces de aceptar que haya una tabla rasa total, que haya simplemente una facultad de aprender, porque, como acabo de decirlo, hay que presuponer una capacidad de formación. Si el sujeto no fuera capaz de formar mínimamente aquello que se le da, aunque sólo se tratase de los vocablos elementales del idioma, no podría decir absolutamente nada, y ni siquiera comprender aquello que se le da.

Es preciso entonces que consideremos que el sujeto no puede formar nada por inducción sin una capacidad formante que, sin duda, es innata en él, *a priori*. ¿Y qué quiere decir capacidad formante? Quiere decir una capacidad que discrimina en un nivel elemental. Lo cual, sin ser idéntico, va a la par con el hecho de que el sujeto debe poseer la capacidad de cierto reconocimiento de las formas. Y también, sin duda alguna, una capacidad universalizadora o, si lo prefieren, generalizadora. No se trata sólo de separar, de discriminar, sino de reconocer que eso, *a*, es de nuevo lo que ya se había discriminado. Y además reconocer, establecer, a partir del objeto *a* que se discriminó y con el que se fabricó una forma, poder decir que hay otro objeto *a'* que se ofrece a la vez separado y con la misma forma; e incluir *a* y *a'*, y tal vez muchos otros, en la misma clase. Vale decir que el sujeto posee estructuras categoriales o categorizantes, una capacidad de posición-clasificación-diferenciación ya casi en el plano de la sensorialidad.

Pero no podemos quedarnos ahí. Estamos obligados a aceptar, por un lado, que todo sujeto humano (pero es igualmente cierto para cualquier sujeto) debe poseer *a priori* una organización subjetiva, organización subjetiva que es una capacidad de organizar lo que se da, lo que se ofrece. Y esa capacidad no puede ser esclava de lo que se ofrece, no puede obedecer a lo que se ofrece: debe poseer algo así como «grados de libertad» considerables. Cosa que sabemos, para citar un caso, por un ejemplo totalmente trivial y material: sabemos que nuestra sensorialidad nos permite organizar los colores de cierta manera; y que hay animales cuya sensorialidad les hace organizarlos de otra manera, que los hace sensibles, por ejemplo, a la polarización de la luz, mientras que nosotros no la captamos: tan

sólo «constatamos» esa polarización desde el siglo XIX y con aparatos especiales.

Por lo tanto, organización subjetiva, organización como capacidad relativamente libre de organizar lo que se ofrece; lo que se ofrece es en principio *x*, desde luego. Pero, al mismo tiempo —y éste es el otro aspecto—, esta organización subjetiva y relativamente libre no podría organizar cualquier cosa. Debe apoyarse, respaldarse en una organización mínima de lo que es, organización que, en cierto modo y en última instancia, es siempre desconocida y siempre debe buscarse.

Me explico. Hay un árbol, después tres árboles, después una decena y es un bosquecillo [*bosquet*]. Hay quinientos, y es un bosque [*bois*]; después cincuenta mil, y es una selva [*forêt*]. En este caso, entonces, nuestro lenguaje (la lengua francesa) discrimina y organiza a su manera lo que se manifiesta. Otra lengua podría tener cien palabras para organizar esos mismos árboles... Pero, en definitiva, tenemos esa organización de lo dado, que parece completamente arbitraria. Hay dos puntos, sin embargo, en que no lo es. El primero es que hay *unos* árboles, que no vemos *un* árbol. Y vemos unas vacas, unos seres humanos. Es decir: esa universalidad, a la que tenemos acceso por la organización, de otra manera ya subyace a lo que está dado. Y si no fuera así, de todos modos no haríamos esa organización. Haríamos otra. Pero para hacer otra, una cualquiera, nos hace falta algo que es casi universal de manera inmanente. Y por eso mismo tenemos algo que no depende de nuestra organización subjetiva *a priori*: el hecho de que hay diez árboles, o cien árboles, o cincuenta mil árboles... También eso depende de la organización, de nuestras definiciones, de lo que llamamos árbol. Si alguien llama árbol a las ramas, va a haber un millón de árboles. No importa, siempre habrá un cierto número. Y la posibilidad de utilizar ese número se apoya en el hecho de que lo que encontramos, lo que se nos provee, es suficientemente semejante para poder ser enumerado. Cosa que no podríamos inventar en absoluto.

O bien siempre podríamos, por supuesto, y al mismo tiempo no podríamos verdaderamente. Así, si hacemos un poco de teoría de conjuntos, podemos decir perfectamente que todos los objetos vivientes o no vivientes de este salón forman un conjunto. Aplicación arbitraria de los números. Pero cada vez que tratamos de conocer, de comprender, nos negamos —y con ello vuelvo al primer incidente— justamente a aplicar los números de manera arbitraria. Se puede decir, por ejemplo, que en este salón no hay un conjunto sino

dos: los seres humanos y los otros. Lo cual tiene, tal vez, cierto sentido. Pero hay otros dos conjuntos más si consideramos esta parte del salón o esta otra. Está bien, pero ¿cuál es el interés? ¿Qué conocimiento, qué comprensión ganamos con ello? No, formaremos conjuntos numerados cuando se trate de la realidad, a partir de otras características que permitan fortalecer la separación, la división y la enumeración que hacemos. Y para hacer esos conjuntos que enumeraremos: diez árboles, diez carneros..., nos apoyaremos en algo que apuntala esa enumeración y no depende del todo de nosotros.

Si tomamos el árbol, podrán ver con claridad los dos lados de la cosa: por una parte, si los físicos saben que este árbol está atravesado en todo momento por millones de neutrinos perfectamente inasibles. Entonces, ¿qué es este árbol? ¿Dónde están sus límites? Por este lado, el recorte del árbol parece completamente arbitrario. Pero por el otro no es arbitrario. ¿Por qué? Por la muy sencilla razón de que un árbol se reproduce precisamente en cuanto ese tipo de árbol. Aristóteles: *ánthropos ánthropon gennâi*, «un hombre engendra otro hombre», un hombre sólo puede ser engendrado por un hombre. Entonces podemos decir, con todas las filosofías apriorísticas: nosotros organizamos el mundo íntegramente. Todo lo que se observa en el laboratorio, dirá un físico, depende del dispositivo instrumental. Pregunta: ¿hay un dispositivo instrumental mediante el cual podamos hacer que un cocodrilo dé a luz una vaca? No, la vaca se resiste y el cocodrilo también. Y nos vemos obligados a apoyarnos, en nuestra organización, sobre las articulaciones que ya nos proporciona lo que aparece, sin que nunca pueda eliminarse totalmente de lo que aparece nuestro punto de vista sobre lo que aparece.

Entonces, ¿cómo se realiza esa organización?

Dejo ahora el aspecto del apoyo, porque este aspecto responde en realidad —ya lo veremos— a la ontología. Me quedo en el aspecto organización, en el aspecto subjetivo. Hablamos de discriminación, vale decir, separación, reconocimiento y universalización. Si reflexionan sobre estos tres términos, verán que son poco menos que imposibles de analizar. Podemos separar sus elementos, pero nos morderemos la cola casi de inmediato: ¿Cómo separamos? ¿Cómo reconocemos una forma? ¿Cómo universalizamos? Además, sólo se pueden universalizar cosas separadas, pero reconocer una forma contiene ya en germen una universalización.

Bien, pero si dejamos a un lado el hecho de que aislamos una cosa, que la separamos, ¿cómo la reconocemos? La reconocemos porque es semejante a sí misma o a otra cosa. Pero, ¿cómo sabemos que es

semejante a sí misma o a otra cosa? ¿Qué quiere decir que una cosa es semejante a sí misma o a otra cosa? Decir semejante, claro está, no significa decir idéntico. Si no es idéntica, quiere decir que no es íntegramente semejante. Pero la postulamos como semejante porque consideramos que una parte de esta cosa es suficiente para que pueda caracterizarse la cosa, para que se pueda, por lo tanto —aunque sólo sea provisionalmente—, pasar de la parte al todo.

Generalización. Cuando se universaliza, se pasa de lo semejante a lo semejante; no se reagrupan idénticos: si lo fueran, serían únicos. Pero si repetimos en varios ejemplares una cosa, esos ejemplares no son idénticos. Son diferentes, aunque sólo sea por su posición diferente (véase Leibniz, los indiscernibles). Cuando se pasa de lo semejante a lo semejante, se hace lo que en retórica o literatura se llama una metáfora: un héroe y un león son semejantes. En psicoanálisis, esto corresponde a lo que se denomina desplazamiento y también a lo que podemos llamar el «valer como», la equivalencia, el valor de cambio en economía. Se puede tomar una cosa por otra si son suficientemente semejantes: una rueda de mi coche se pinchó, y la reemplazo por la rueda de repuesto. No es la misma rueda, pero son suficientemente semejantes para que yo haga el desplazamiento, la metáfora de una a otra. ¿Por qué puedo hacerlo? Porque ambas ruedas tienen una parte que es más que semejante, casi idéntica, suficientemente idéntica en lo que se refiere a la necesidad y el uso. Paso por tanto de la parte al todo, lo que presupone que antes he pasado del todo a la parte. Puesto que no puedo pasar de la parte al todo si no tengo la parte. Eso quiere decir que, en la medida en que discrimino las cosas, puedo discriminar en esta cosa partes, y a partir del parentesco de éstas pasar a lo semejante y lo universal.

Ahora bien, pasar del todo a la parte o de la parte al todo es lo que en retórica se llama metonimia: ¿quieren tomar un copa? Es una metonimia y también una sinécdoque: se bebe el contenido de una copa, no la copa, que caería muy mal al estómago. En psicoanálisis es una condensación. Y la palabra es válida. Ya no es un esquema de equivalencia sino de instrumentalidad, de pertenencia.

Tenemos en consecuencia esos dos procedimientos absolutamente fundamentales en todo el trabajo del reconocimiento: la separación y la universalización. Es decir, de un lado, el paso del todo a la parte y de la parte al todo; del otro, el paso de lo semejante a lo semejante. Esto es, la metonimia y la metáfora, sin que pueda establecerse una prioridad de una sobre la otra. Sentiríamos la

tentación de decir que toda metáfora presupone una metonimia. Cuando digo: Hércules era como un león, mi metáfora se apoya sobre una metonimia, a saber, que tanto Hércules como un león tienen una propiedad, una parte de sí mismos que es la valentía o la fuerza... Pero esa capacidad de discriminar y dar parte y todo implica una forma extrema de lo semejante: la capacidad de mantener algo en su identidad.

Tengamos presente simplemente esto: nunca puede haber reconocimiento de un semejante a partir de la totalidad exhaustiva de sus caracteres. Puesto que, si hubiese totalidad exhaustiva de sus caracteres, ya no sería semejante, sería un imposible idéntico. Toda similitud es, desde luego, parcial. Es casi tautológico.

Y todo lo que acabamos de decir lo encontramos en la realidad cuando tenemos que vérnoslas con lo viviente, incluso ante la conciencia humana. En efecto, ¿qué se comprueba en el nivel de lo viviente? Por supuesto, su capacidad de discriminar/separar, de reconocer, y de universalizar, reconocer en las categorías de lo universal. Una vez más, un perro rastrea la caza, no una ballena. Hay clases. Y esto vale en el nivel elemental.

Pero, ¿cómo se produce esta universalización de lo viviente? Pues bien, hoy lo sabemos de manera completamente positiva: por medio de la relación todo/parte, y más particularmente a partir de la parte o las partes. Son éstas las que son reconocidas y conducen al todo. Esto lo conocemos positivamente en el nivel elemental de la biología, en el nivel celular. Y en especial en el reconocimiento inmunológico o la asimilación del alimento: los linfocitos reconocen los antígenos por una parte de éstos, su aspecto estereoquímico. Un antígeno cualquiera tiene un sitio superficial que es tal que el linfocito, como las dos piezas de un rompecabezas, lo reconocerá adaptándose a él, adhiriéndose como un guante. A partir de ahí se producirán otras reacciones químicas y el antígeno será destruido, o el alimento asimilado.

Hay por lo tanto un sitio de fijación, que podemos llamar el apuntalamiento del conocimiento por el linfocito; y el anticuerpo es capaz de reconocer según la naturaleza de ese sitio tal o cual categoría de antígenos. En consecuencia, tiene en sí mismo el principio de pertenencia: todo eso pertenece a algo; y un principio de equivalencia o de universalización, porque el anticuerpo reconocerá todo lo que se presente con propiedades estereoquímicas idénticas y reaccionará.

Y la cosa va aún más lejos, porque esta especie de proceso está en la base de los procedimientos médicos: la invención de las sulfa-

midas consistió en aislar una sustancia con características estereoquímicas tales que se adhiere a la bacteria precisamente en su sitio nutritivo. De modo que se fabricó una sustancia que «engaña» a la bacteria, puesto que ésta también conoce y, por conocer, puede ser engañada.

Todo ese sistema de adaptación estereoquímica, entonces, es en parte mecánico, pero sólo en parte, justamente porque se puede engañar a una bacteria como se puede engañar a un ser humano. Mientras que no se puede engañar a una masa gravitatoria.

Vuelvo al problema más general. El sujeto humano, psíquico, digamos, reconoce objetos a partir de marcas. Pero, ¿qué marcas? ¿Y cómo se reconoce una marca? ¿Por qué se reconoce una marca? ¿Por qué tal o cual marca? ¿Y puede decirse que en la naturaleza hay verdaderamente partes y todos? Por ejemplo, si consideramos el sistema solar, ¿dónde se detiene lo que llamamos viento solar? ¿Las tempestades magnéticas sobre la Tierra que van más allá de los últimos planetas? ¿La radiación del Sol y las partículas que crea? Todo lo que puede decirse es que lo que se presenta en la naturaleza ofrece una cantidad determinada de articulaciones, de puntos sobre los cuales se pueden implantar divisiones. Pero las implantaremos allí y no en otra parte según lo que haga el sujeto. Es el sujeto quien decide situar las separaciones en tal sitio y tal otro. No el sujeto en el primer nivel, desde luego, no el sujeto completamente singular: aquí se trata del sujeto colectivo, de la especie.

En consecuencia, es el sujeto quien organiza un mundo a partir de un caos en el que se presentan diferencias, pero en sí mismas éstas no se privilegian en modo alguno entre sí. Es el sujeto quien organiza su mundo, el que se organiza al organizar su mundo.

¿Por qué este enorme incidente/digresión en el segundo incidente del *Político*? Porque, en definitiva, es uno de los ejes de la problemática filosófica: ¿qué es lo que es *a priori* y qué lo que es *a posteriori*? ¿Qué sabe ya el sujeto antes de estar en contacto con el mundo? ¿Y qué puede aprender en el mundo? ¿En qué condiciones? Cronológicamente, antes de estar en contacto con el mundo, el sujeto no sabe nada, en verdad. Pero sólo aprende al organizar el mundo y organizarse al mismo tiempo. A partir del momento en que un sujeto vive, es autoorganización, más exactamente autocreación de sí mismo y del mundo. Y sólo puede hacerlo con la condición de que el mundo se preste a una organización semejante.

Ahora bien, aquí tenemos toda la filosofía heredada, desde Platón hasta Heidegger pasando por Descartes y Kant, una filosofía

que, cuando discute sobre el conocimiento o el ser, discute a partir del individuo. Y éste es un individuo que aparece muy tarde, demasiado tarde: el individuo socialmente fabricado, que habla francés, inglés, «latín o javanés», como decía Desnos, que tiene un lenguaje, que tiene un pensamiento de acuerdo con ese lenguaje, que pertenece a un mundo sociohistórico, que tiene una historia, ¡pesados presupuestos, sin duda! Y habría que pensar al sujeto, ante todo, en lo que hereda de lo viviente, y a continuación con respecto a lo que le proporciona lo social. En este punto, en ese nivel social, tenemos esencialmente el lenguaje pero también un submundo coherente que pasa por la familia, por el primer medio ambiente artificializado del ser humano entregado al sujeto. Y tenemos también una reelaboración, una recreación que la psique singular hace de todo esto, de todo lo que se le suministra.

Si tomamos, por ejemplo, una concepción como la kantiana del entendimiento, si tomamos el sujeto kantiano, veremos que ese sujeto es bastardo, a la vez excesivo y deficiente. Y por cuatro razones:

1. En primer lugar, porque se postula como evidente por sí misma una sensorialidad de ese sujeto que pertenece sin duda alguna al mundo empírico pero a la que se supone pasiva. Cosa que es falsa: esa sensorialidad es a todas luces organizadora. Y, en cuanto perteneciente al mundo empírico, debería, según la óptica kantiana, pertenecer a una diversidad caótica. Ahora bien, eso no es cierto: la sensorialidad del sujeto es organizadora y organizada. De modo que en Kant hay una sensibilidad que es ignorada en su organización profunda.
2. A continuación, Kant se asigna como autoevidente un pensamiento sin lenguaje, lo que es absurdo. O bien un lenguaje que es misteriosamente innato, universal y trascendental, lo que no existe.
3. Kant, por lo tanto, ignora la carga sociohistórica de la que el entendimiento humano forma parte.
4. Por último, Kant ignora las otras dimensiones de la subjetividad psíquica, sin las cuales nunca hay funcionamiento del sujeto, ni siquiera cognoscente. Lo que Kant describe es una especie de autómata mecánico cognoscente, no un sujeto cognoscente. Dicho sujeto sólo conoce en la medida en que se inviste de conocimiento, en la medida en que éste es objeto de anhelo o deseo. Y tenemos la contraprueba directa de ello en la psicosis autística, en la que el sujeto no se interesa, no se inviste con el conocer del mundo exterior.

Menciono esto para mostrar simplemente los extravíos fatales en que cae la filosofía heredada cuando desconoce ese doble aspecto del que hablaba hace un rato, es decir, cuando quiere hacer una teoría del conocimiento prescindiendo a la vez de 1) una ontología del mismo sujeto cognoscente, y 2) una ontología del objeto mismo postulado como cognoscible. Toda teoría simplemente apriorística o aposteriorística choca con imposibilidades radicales.

Ahora bien —vuelvo a Platón y a la historia del sueño y la vigilia—, tanto en Platón como en Aristóteles, la teoría del conocimiento es inseparable de una ontología. E incluso tenemos a la vez una ontología, una cosmología y una psicología reunidas. Esta última es, desde luego, la que proporciona una teoría del conocimiento. Entonces, ¿el alma puede aprender en el mundo? No, dice Platón, en función de los argumentos que ya anticipamos: ¿cómo puedo aprender si ya no sé? Ninguna inducción podrá proporcionarme nunca un conocimiento sólido. Por tanto, si hay conocimiento es porque el alma ya ha conocido. Y en ese punto Platón saca la conclusión inevitable: si ya conoció, quiere decir que conoció en otra parte y antes, y que hay por ende una inmortalidad del alma. Y esto deja absolutamente de ser folclórico, es una cuasi consecuencia. Al encarnarse, el alma cae en una especie de sueño, del que puede despertarse, sobre todo si recibe la ayuda de un comadrón como Sócrates. Una vez despierta, recuerda las Formas, los *eíde*, que conoció inmateriales y por lo tanto inmortales.

Pero el mundo —llegamos así a la cosmología— con el que se relaciona no es inmaterial sino material. ¿Cómo podemos conocerlo, entonces? Pues bien, la cosmología de Platón y su teoría de las Ideas quieren responder precisamente a esto: el mundo concreto es corporal, no sólo material. Es *sôma échon*, como dice en el *Político*, en el mito que comentaremos más adelante. En cuanto corporal, el mundo no puede ser simplemente Formas: participa en el devenir y el cambio, pero también en las Formas, en los *eíde*. Y como en lo que se refiere a los *eíde* el alma no conoce sino que reconoce, en relación con las cosas del mundo —las cosas corporales— conoce algo de ellas en la medida en que participan de las Formas, es decir, en cuanto a que no son pura materia.

Paradigma que vuelve a llevarnos al incidente del que hablábamos. Y ahora, cuando comprendemos, no tanto las tesis de Platón, sino la articulación de la problemática que les sirve de base, podemos ver por qué siguieron siendo tan importantes, aunque nos puedan parecer extravagantes, folclóricas, arcaicas. Y comprendemos

también hasta qué punto el mismo Aristóteles es profundamente tributario de Platón. Esto establece ya lo que se llama una «transmisión hereditaria» de las propiedades de los filósofos, tanto en el sentido habitual como en el sentido matemático del término. Puesto que lo que sucede con Aristóteles es una nueva versión, en cierto sentido, de la tríada de Platón: ontología, psicología, cosmología; cosa que a continuación se transmitirá.

En otras palabras, también para Aristóteles, en efecto, hay necesariamente una relación íntima entre la ontología, la psicología y la cosmología; también para él, el verdadero ser de algo, de un ente, su esencia, su *ousía*, es el *eîdos*, la Forma. Con la salvedad —enormes diferencias con Platón— de que, en primer lugar, él pretende que ese *eîdos* no está separado, no está en otro lugar, más allá. Está en este mundo. Aristóteles suprime por lo tanto todas las frases de Platón sobre participación, comunicación de los objetos, de los entes particulares con las Formas, como meras metáforas. Y, por otro lado, propone un análisis sumamente profundo de esta Forma. Allí donde Platón se conforma con hablar de los *eíde*, de las Formas, Aristóteles dice: todo ente entraña cuatro principios, cuatro causas o cuatro elementos:

—la materia;

—la forma en el sentido restringido;

—la causa eficiente, final;

—luego reagrupa estos tres elementos en una forma general, que es el destino de la cosa, su *ousía*, lo que debía ser.

No hay que olvidar que, para Aristóteles, si bien esta *ousía* es verdaderamente última, no es definible (esto es un poco secundario). Pero el *kósmos* no es otra cosa que esas formas realizadas y que se autoperpetúan en la naturaleza sublunar, o esas formas eternas en la naturaleza celeste. Y en el límite no hay más que una forma, un solo ser-ente, que es Dios, que es pura forma sin materia. Pero en realidad, a ese ser que es Dios, que es pura forma sin materia, no podemos verdaderamente conocerlo de manera directa, lo deducimos como una necesidad de la existencia de la naturaleza.

¿Cómo conocemos? También en este punto Aristóteles se inscribe por completo en el linaje de Platón, porque lo que dice sobre el conocimiento es que, cuando hablamos del conocimiento secundario, por decirlo así, de lo que él mismo llama *lógos*, la atribución de una cosa, cuando decimos algo de alguna cosa, en ese momento utilizamos diferentes métodos, entre ellos, por ejemplo, también la

inducción, que hasta cierto punto se justifica. Aristóteles sabe muy bien de qué se trata en lo relativo a la inducción.

Empero, cuando se trata de la esencia de una cosa, esa esencia no puede ser expresada mediante una definición, no es posible captarla inductivamente: es conocida directamente por el pensamiento; eso es lo que Aristóteles afirma en el célebre pasaje sobre la psique de *Acerca del alma*: el *noûs* siempre es verdadero cuando conoce la *ousía* de las cosas, el *tò ti ên eînai*, lo que debían ser. Pero el pensamiento puede engañarse en las atribuciones cuando dice *ti katà tinós*, algo sobre algo. Vale decir que tenemos un dominio secundario en el cual hay más y menos, hay verdad y falsedad; en el que podemos saber más o menos y podemos engañarnos. Pero, en lo que se refiere a las esencias de las cosas, el *noûs* las capta directamente, ni siquiera tiene que ver el *lógos*, el *noûs* no reflexiona discursivamente sobre ellas, las capta, las mira fijamente, las ve.

Ésa es la posición de Aristóteles. Sin embargo —pero éste es otro problema—, hay otros pasajes, en los *Tratados zoológicos*, en que dice extrañamente que el *noûs*, el pensamiento, entra desde afuera en el sujeto humano, mientras que todo el resto es producido por el ser viviente, el ser humano. Aristóteles nunca habla de inmortalidad del alma pero dice, con todo, que el *noûs* entra *thýrathen*, desde afuera, «por la puerta», en el ser viviente, porque no puede explicar de otra manera esa capacidad del sujeto humano de conocer las esencias de las cosas.

De ese modo, vemos entonces, por supuesto, por qué en Platón hay una teoría de los paradigmas, es decir que hay Ideas que organizan el ser, que organizan incluso el ser en el mundo; hay parentesco entre los entes, se puede pasar de un ente a otro porque existe una participación en los *eíde* superiores. Lo mismo en Aristóteles, dado que éste considera que las *ousíai*, las esencias, son inmanentes a las cosas. Por consiguiente, esto también puede proporcionar un fundamento ontológico y cosmológico, por decirlo así, de la inducción.

Entonces, lo que dicen Platón y Aristóteles traza el marco de lo que vendrá después, incluso como su negación en la historia de la filosofía; me refiero a que hay elaboraciones sutiles muy posteriores, intentos de romper esa articulación ontología-cosmología-psicología. No es lo que sucede, por otra parte, con Descartes y Leibniz, que modifican cosas pero conservan la unidad ontología-cosmología-psicología. Pero en los tiempos modernos se dan intentos de romperla: Spinoza, en cierto sentido, la rompe conservando única-

mente una ontología; Kant la rompe conservando solamente una psicología y negando que pueda haber una ontología y una cosmología. Habla, desde luego, de nivel trascendental, pero eso equivale a lo mismo. Y en el caso de Fichte es parecido. Hegel, por su parte, vuelve a un modelo aristotélico.

Y Heidegger, para llegar al final del recorrido, comprueba que, en efecto, todas estas filosofías pertenecen al mismo círculo, que ese círculo todavía no había sido cerrado por los presocráticos —lo que equivale a decir, por otra parte, que con Platón hay efectivamente una segunda creación de la filosofía, y es eso lo que entendemos verdaderamente por filosofía— y que está agotado. Este agotamiento, con ciertas consecuencias reales de las principales ideas que surgieron con el círculo, como la razón, por ejemplo, la racionalidad, conduce a la desolación y el desierto. En ese sentido hay un fin de la filosofía; en ese sentido, también, se puede retomar la frase de Nietzsche: «El desierto crece». Pero lo que también es cierto es que Heidegger no puede salir filosóficamente de ese círculo, sino constatar simplemente que hay un círculo que se cerró. (Está encerrado en él, y proclama que *es* cerrado.)

Ahora bien —y terminaremos hoy con el tema, antes de volver al *Político*—, lo que nosotros decimos es precisamente que la cuestión del ser debe retomarse, y retomarse en la triple articulación de la psicología, la cosmología y la ontología. Pero hay otra cosa en el pensamiento, que por otra parte puede englobar ese círculo heredado y hasta cierto punto explicarlo. Y esa recuperación no puede sino hacerse a partir de la comprobación de que el ser se crea a sí mismo, que es temporalidad y que el sujeto se crea en el ser como capacidad de conocerlo; y no sólo eso, además, sino que aquí entran las otras dimensiones de la subjetividad de las que hablé. Esa capacidad de conocer el ser se apoya, empero, en la capacidad del sujeto —me refiero al sujeto en el sentido más general, tanto psíquico como sociohistórico e individual— de recrear, de volver a crear las matrices originarias en y por las cuales se produjo la autocreación del ser.

Lo que sucede, en términos generales, con este enigma, es lo siguiente: no podemos conocer nada si ya no lo conocemos; y si ya lo conocemos, por qué demonios lo conocemos; la solución del enigma es ésta: cuando conocemos, cuando aprendemos, no copiamos la realidad, porque es un absurdo. La reinventamos: reinventamos una realidad que en nosotros se demuestra congruente con una parte de la realidad que existe. O mejor: reinventamos un esquema imaginario que se demuestra congruente con una parte del

ser realmente dado. Ésa es la respuesta al problema de Platón en el *Menón* y de toda la filosofía. Y a partir de ella podemos recomenzar y salir del círculo del pensamiento heredado.

Seguiremos el próximo día, cerrando rápidamente esta historia del tercer incidente con el paradigma, para tratar luego los otros incidentes, de alcance relativamente secundario. Y acometeremos las dos digresiones: 1) sobre el mito de Cronos, y 2) sobre la esencia del político.

CLASE DEL 12 DE MARZO DE 1986

IV. LOS OCHO INCIDENTES *(CONTINUACIÓN)*

3. *Incidente tres sobre el paradigma*

Voy a retomar las ideas con que terminamos el día anterior, en relación con el famoso tercer incidente del *Político* de Platón que concernía a la necesidad de un paradigma para comprender en particular los objetos de pensamiento que no poseen materialidad.

Hemos recorrido muchos laberintos, pero lo importante, la razón por la cual insistí en ese incidente, es la necesidad que desvela en el pensamiento de Platón, y por eso mismo en todo el pensamiento de la filosofía desde Platón hasta el mismo Heidegger, a saber, la necesidad de ordenar el conocimiento —por lo tanto esa facultad del alma, por lo tanto esa actividad, por lo tanto esa naturaleza del alma (la psique)— con el ser en el sentido más abstracto por un lado, con la totalidad del ser-ente, el cosmos, el mundo, por el otro. Esta articulación de una psicología con una cosmología y una ontología está marcada con mucha claridad en Platón y Aristóteles, y también en muchos filósofos de los tiempos modernos. A veces puede ser, como en el caso de Kant, objeto de una negación, con consecuencias por lo menos aporéticas y, a decir verdad, absurdas. Me refiero con ello a que la tentativa kantiana o, al menos, del primer sucesor de Kant, Fichte, de decir algo sobre nuestro conocimiento considerando únicamente al sujeto de esta actividad cognoscente y eliminando el objeto, por pretender que en cuanto tal no cumple ningún papel

y que, por ende, ese sujeto podría actuar en cualquier mundo, conduce desde luego a aporías.

Para Platón, está entonces esa posición común de la psicología, la cosmología y la ontología. El alma conoce. ¿Por qué? Porque ya conoció en cuanto alma inmaterial. Una vez encarnada, cayó en una especie de sueño del que es posible despertarla. Una vez despierta, recuerda, y lo que recuerda son los *eíde*, las Formas, que conoció durante toda la eternidad. A continuación, y en la medida en que el *kósmos* mismo —la realidad existente, la totalidad de los entes— se compone por la participación en esas Formas, y en que existe la famosa participación o comunicación, la *méthexis* o *koinonía*, el alma puede conocer algo de ese mundo real en el cual se encuentra; provisoriamente, por lo demás.

En Aristóteles, la articulación es exactamente la misma, aunque las posiciones, el contenido de las tesis sean diferentes; pero sus grandes líneas son las mismas. También hay un alma; esta alma aristotélica, tal como aparece en *Acerca del alma* o implícitamente en la *Metafísica*, es la facultad de aprehender los sentidos, y en ese aspecto jamás puede engañarse. Aristóteles lo dice explícitamente: cuando el alma considera los datos de los sentidos, siempre es veraz, posee la verdad. Sólo se engaña cuando actúa en el *lógos*, en el sentido que le da Aristóteles, es decir, en la complexión de los significados, en el atributo, en lo que él llama *ti katà tinós*, decir algo contra algo, vale decir, sobre algo, de algo. El error puede estar en esa parte del alma que razona, si se excluye la imaginación que, para Aristóteles —que es el primero en plantear este principio—, también puede ser fuente de error: «Las sensaciones siempre son verdaderas, mientras que la mayoría de los datos de la imaginación son falsos» (*Acerca del alma*, III, 3, 428).

La cognoscibilidad de algo se apoya para Aristóteles en el hecho de que hay *ousíai*, esencias, y que esas esencias contienen lo *kathólou*, lo universal; aquí estamos en el nivel ontológico. Al mismo tiempo —éste es el aspecto cosmológico—, Aristóteles rechaza, con una observación desatenta para con Platón, todas esas historias de comunicación, de participación, porque son lo mismo que no decir nada —señala— y «utilizar metáforas poéticas». Las *ousíai* —el *eîdos*, la Forma— no están separadas de los seres reales, de los entes reales cuyas formas son inmanentes. Hay una sola forma que es forma sin materia, el pensamiento del pensamiento, lo que él llama Dios, el pensamiento que se piensa a sí mismo y que no contiene ninguna materia. En lo que se refiere a los objetos materiales, existe para Aris-

tóteles la posibilidad de la inducción porque, justamente, cuando el alma considera las cosas, no hace frente, como lo hará para muchos modernos —para Kant, digamos—, a la pura materia informe. No se sitúa frente a una diversidad caótica. Se sitúa frente a objetos en los que la esencia es inherente, inmanente, de modo que la inducción tiene cierto fundamento ontológico, aunque Aristóteles sepa, desde luego, que no permite llegar a conclusiones rigurosas. Él sabe muy bien que toda conclusión, a partir de una cantidad limitada de ejemplos sobre la totalidad de una especie, puede ser engañosa y no contiene ninguna necesidad. Empero, si hay algo que permite conocer a partir de lo real, es la inmanencia de la *ousía* en lo real, que posibilita empezar a razonar sobre lo que es, empezar a saber qué es.

En consecuencia, lo que también para Aristóteles permite no sólo conocer los objetos sino, en definitiva, incluso el pensamiento, es la unidad relativa, la articulación organizada entre la psique, los entes y lo que es el verdadero ser (*tò ti ên eînai*). Esa unidad nos da el saber limitado pero seguro del mundo, limitado porque estamos separados para siempre de lo que es la esencia suprema, la forma pura, el *noûs* absoluto, la pura actividad, el *actus purus*, que está apartado del mundo y sólo se considera a sí mismo. (Ésa es tal vez la única forma de pensamiento de una divinidad que tiene cierta dignidad filosófica. Todos los otros dioses, monoteísmo o no, que se ocupan de las trivialidades de este mundo son dioses muy curiosos, muy extraños...)

Esa articulación se mantiene en muchos filósofos modernos. Es explícita, por ejemplo, en Leibniz o en Hegel, pero también es bastante notoria en Descartes (en quien pasa, por supuesto, por un dios creador del mundo). Se interrumpe en la corriente subjetivista, en Kant —pero antes de él ya en Hume—, que no considera más que al sujeto, pero sigue atrapado en esta problemática, lo que podemos llamar los déficit del pensamiento de Kant. A saber, las aporías que, a continuación, llevan a los idealistas alemanes a superarlo: aporías marcadas por la articulación y el círculo. Heidegger, por último, no hará otra cosa que constatar que, en efecto, esta historia de la filosofía desde Platón hasta Husserl pertenece al mismo círculo, que éste aún no se había cerrado en la época de los presocráticos —es cierto— y que se cerró por primera vez con Platón (por mi parte, yo les decía que con Platón, efectivamente, hay una segunda creación de la filosofía). Pero, para Heidegger, el círculo está agotado, su destino histórico consistió en alimentar la tecnicidad, la racionalidad, la cientificidad modernas, es decir, crear este desierto, esta

ausencia, este eclipse del ser y los dioses. En esa medida, el mismo Heidegger sigue atrapado en el círculo; no puede salir filosóficamente; está aprisionado en él y no puede hacer otra cosa que llamar a su propio encarcelamiento la «retirada del ser», la retirada del ser de la historia.

¿Se puede salir de este círculo? A mi juicio, se puede salir en la medida en que debe retomarse la cuestión del ser y hay otro campo del pensamiento que engloba este círculo heredado. Y la condición para salir de él es romper la idea central que mantiene unidos esos tres grandes elementos, esos tres arcos de circunferencia del círculo heredado. Hay que romper la idea de la determinación, es decir, del ser como ser determinado, y volver a ver que el ser es creación, que la psique y lo sociohistórico son en sí mismos creaciones. Es preciso advertir que en cierto sentido el problema de la inducción está mal planteado; la tercera parte, la dimensión cosmológica, está mal planteada porque la cuestión no consiste únicamente en comprobar que todo saber empírico es inseguro, sino también partir del hecho indiscutible —de lo contrario hay que dejar de hablar— de que hay saber empírico. Y lo hay ya cuando discuto con alguien, porque eso supone que acepto su existencia. Esa existencia no es una idea *a priori*, es un hecho alimentado por la experiencia, y ese alguien es por eso mismo el testimonio de la sensorialidad y tiene un peso que es irrecusable. Pero, desde luego, sigue acompañándonos el problema de la forma de este conocimiento. No podemos decir que tomamos de esa sensorialidad, de esa experiencia ni de nada que sea exterior las formas de la intuición, el espacio y el tiempo, o unas categorías. Nos vemos en la obligación de constatar, por tanto, que lo que hacemos —y no en cuanto individuos, almas singulares, sino en cuanto individuos que participan de un mundo sociohistórico— es recrear como forma de pensamiento lo que es, lo que en cierto sentido y ya de modo inmanente es de algún modo formable.

Tenemos la forma del uno y es absurdo decir, como ciertos materialistas, que extraemos los nombres de las cosas. No advierto, en efecto, cómo se pueden extraer los nombres de las cosas; para que podamos extraer algo de una cosa, es preciso ante todo postular esa cosa como una y varias, y postular que puede haber una y dos y tres..., y así sucesivamente. Lo postulamos nosotros, pero es algo con sustento en la realidad. Las cosas pueden ser contadas, pueden estar separadas. En este punto hay que volver al gran espíritu de Aristóteles: las cosas son tales que las podemos separar suficientemente según la necesidad y el uso y según la perspectiva en que se

las considera en el momento de hablar. No estamos separados de la Tierra porque en todo momento nos atraviesan miles de millones de neutrinos, pero, en cuanto a la necesidad y el uso de discutir, alimentarse o hacer cualquier otra cosa, estamos suficientemente separados de la totalidad del cosmos, por ejemplo, y lo estamos en ciertos aspectos relativos al conocimiento, a saber, que nuestra indistinción con respecto al campo gravitatorio ambiente o a los neutrinos que nos atraviesan carece de interés pertinente desde el momento en que consideramos, por ejemplo, el inconsciente o el pensamiento de alguien.

En consecuencia, estamos obligados a plantear como tesis ontológica que lo que es, es ensidisable[1], pero que no lo es globalmente, no se puede hacer con ello un sistema global. Es lo que muestra la historia de nuestro saber y muestra también que tenemos acceso a los diferentes estratos de ese ser-ente total mediante lo que podemos llamar la imaginación creadora de los individuos y el imaginario creador de las sociedades que replantean, reinventan, recrean lo que en cierto sentido ya está presente para poder pensarlo. Esto se acompaña con la idea de que esos diferentes estratos de lo que es, para los cuales necesitamos plantear, inventar, crear en cada oportunidad nuevos esquemas a fin de poder pensarlos, son en sí mismos emergencias, surgimientos del ser-ente total; que el ser, por lo tanto, siempre es por-ser [*à-être*] o es creación. La idea de que finalmente hay una verdad, es decir, que en cierto modo existe una verdad en el sentido más ingenuo, más tradicional del término, en cuanto adecuación, en cuanto cierta correspondencia de lo que pensamos con lo que es, lo cual no significa una reproducción total y exacta, una *Abbildung*, sino una correspondencia suficiente, y que al mismo tiempo, para poder alcanzar esa verdad, estamos obligados a inventarla, es una paradoja, pero es así. Me alegró mucho descubrir que esta idea ya había sido formulada (no sé si otros ya lo habían expuesto) por el gran William Blake en *El matrimonio del Cielo y el Infierno*. Uno de los «Proverbios del Infierno» dice:

What is now proved was once only imagin'd.

Lo que hoy está demostrado debió antes ser imaginado. Frase deslumbrante y al mismo tiempo banal, que expresa una verdad

1. [«Ensídico», «ensidisable»: neologismos introducidos por Cornelius Castoriadis para designar la dimensión «conjuntista identitaria» de lo real (P. V.).]

evidente: no podemos demostrar nada si antes no lo imaginamos como posibilidad de enunciado demostrable. Una vez más, el poeta es profeta, como decía otro poeta. En esto consiste, en cierto sentido, toda la historia del saber humano: imaginar cosas y a continuación demostrarlas mediante el razonamiento puro, por ejemplo, y hacer pensable algo que no depende de nosotros, algo que es real, es decir, lo real en el sentido de lo que resiste, lo que no se pliega a voluntad a nuestros esquemas de pensamiento.

Vuelvo ahora al *Político*. Como recordarán, al margen de las dos definiciones había ocho incidentes y tres grandes digresiones. Ya hablamos de los tres primeros incidentes; el primero: especie y partes; el segundo: el punto de vista de la división; el tercero: los paradigmas y los elementos.

4. *El cuarto incidente, en 281d, se refiere a la distinción entre las artes de la causa propia y las artes de la causa comitante*

Con «comitante» avanzo sobre la terminología de Aristóteles, pero se trata de la «causa accidente, incidente», como dicen las traducciones latinas que son malas, la causa que resulta ir con. Eso es lo que significa *symbaínei.*

Esta distinción no es muy interesante salvo para ver, también aquí, que cuando se quiere hacer una distinción, siempre resurge lo que hoy, con desdén, se denomina metafísica, ontología, problemas del pensamiento. Platón quiere distinguir el arte del advenimiento propio de la cosa de lo que simplemente ayuda a la producción de la cosa, y para hacerlo se ve obligado, claro está, a introducir un postulado, el de la sustancia. Hay una actividad que produce la cosa misma, en tanto sustancia, en tanto es ella misma y no otra cosa; y además hay toda una serie de cadenas de causación que culminan en la producción de esa cosa. Es posible separar, recortar todas esas cadenas de causación para distinguir lo que produce la cosa misma, que es la principal causa concerniente a *tò prâgma autó*, *die Sache selbst*. Como ejemplo casi exhaustivo del segundo caso, tenemos las artes que producen los instrumentos para la producción de una cosa. Aquí podríamos seguirlo pero, como se sabe, no sólo están los instrumentos. El objeto mismo es objeto separado, es algo; la silla de montar, la espada. Está el arte de quien forja la espada —es el arte de la causa principal—, pero también, por ejemplo, el de quien ha fabricado el martillo con el que trabaja el herrero. ¿Dónde termina

la producción de los medios y comienza la producción del objeto mismo? Si se reflexiona un poco sobre ello, se verá que, de todas maneras, el corte es arbitrario y que, aun cuando se postule la sustancia del objeto fabricado, la de la espada, por ejemplo, no se sabe dónde hay que cortar, dado que para forjarla hay que postular el metal en alguna parte, hacen falta fuego y montones de otros elementos... Más adelante encontraremos todos estos problemas en la teoría económica, la teoría del valor: ¿cuál es el objeto y qué es lo que contribuye a agregarle valor? Les menciono todo esto para mostrarles hasta qué punto interviene el pensamiento fundamental, los *a priori* fundamentales, aun si se trata de cuestiones relativamente secundarias.

5. *El quinto incidente (283c-285c) concerniente a la diferencia entre la medida relativa y la medida absoluta*

Es curioso ver cómo surge este incidente. En un momento dado, el Extranjero se pregunta: ¿no habremos dado demasiados rodeos y hecho demasiadas distinciones? ¿No damos demasiadas vueltas alrededor de la cosa en vez de acometerla directamente? ¿No tomamos demasiados atajos? Estamos aquí en pleno diálogo socrático-platónico: «Sí, pero ¿demasiado con respecto a qué? ¿Qué es demasiado? ¿Cuándo se habla demasiado?» Nos vemos entonces de inmediato frente a la cuestión general: ¿cuándo hay exceso, *hyperbolé*, y cuándo defecto, *élleipsis*? Y ello no sólo en referencia al discurso sino a cualquier cosa. ¿Hay demasiadas estrellas en el cielo? ¿La novena sinfonía es demasiado larga? ¿Ganan ustedes demasiado o demasiado poco dinero? ¿Hay demasiados o demasiados pocos libros escritos por seres humanos? Pues bien, dice Platón, hay un arte, la «metrética» (*metretiké*), que es el arte de la medida. Y en ese punto, de inmediato, introduce esta distinción capital (¡no por casualidad la filosofía está condenada a girar durante veinticinco siglos sobre la rueda platónica!) entre dos clases de medidas: una medida relativa y una medida absoluta.

La idea de medida absoluta ya es una paradoja. Pero comencemos con la medida relativa: la hay en el sentido en que puedo decir que físicamente ese hombre es muy alto en comparación con una estatura media. Sin embargo, no podemos quedarnos en ella, dice Platón, porque si toda medida fuera relativa, jamás podríamos decir que algo es demasiado grande o demasiado pequeño, puesto que, por grande que sea una cosa, siempre puede haber otra que lo sea más; y por

pequeña que sea, puede haber otra más pequeña. La cosa muy pequeña será además muy grande en comparación con una cosa más pequeña que ella. Y una cosa que es muy grande será pequeña con respecto a otra más grande. Cuidado: todo esto es muy fuerte, muy riguroso, y si lo aceptamos, la trampa platónica se cerrará sobre nosotros. Todas estas medidas (no se puede vivir sin medir, sin decir que existe lo grande y lo pequeño) son relativas, es obvio, pero si toda medida relativa presupone otra medida que no lo es, para pensar, para hablar, llegamos forzosamente a la necesidad de la idea de que hay algo que es medida del resto, no relativamente, sino medida absoluta, norma y por lo tanto Forma, *eîdos*. De ahí ya no se puede salir; si queremos hablar, hay necesariamente algo que es medida no relativa, medida que fija el advenimiento cierto, el advenimiento recto, el advenimiento correcto de una cosa independientemente de cualquier relatividad y que dice: tal cosa debe ser así. Y si —esto es en cierto modo evidente— podemos decir que un poema o un fragmento musical es demasiado largo, lo calificamos efectivamente así en relación, en comparación con algo, pero no con respecto a una media de los fragmentos musicales. Por ejemplo, es indudable que hay sinfonías de Bruckner e incluso de Mahler que son demasiado largas, pero no lo son por serlo más que las de Beethoven. Y hasta pueden no ser más largas. Son demasiado largas para lo que son. ¡Hay poemas demasiado largos que no tienen más de veinte versos! Pero la *Ilíada*, con sus aproximadamente quince mil versos, acaso no sea demasiado larga (aunque los latinos ya decían que el buen Homero...). Las sinfonías de Bruckner y Mahler no son demasiado largas con respecto a una medida absoluta —ya no estamos en el ámbito de lo mensurable—, sino con respecto a la forma de la sinfonía. Pero no hay forma absoluta de la sinfonía —ésa es la paradoja de la obra de arte— y menos aún una forma/norma exterior del poema. Un soneto es forzosamente «4-4-3-3», pero se escriben poemas que no son sonetos. No tenemos una norma numérica para la extensión de un poema, pero en cierto sentido sí tenemos una norma del bello poema. ¿Tenemos verdaderamente esa norma del bello poema, esa norma del fragmento musical que tiene exactamente las dimensiones debidas, como nos pasa con tanta frecuencia con la gran música, se trate de la música clásica o de una *jam session*? Ese fragmento implica su norma en sí mismo, trae al mundo su propia norma y es en relación con ella como nos revela que es perfecto, no en relación con algo exterior. Esa norma que aporta al mundo es una especificación de algo que no podemos definir, que es exactamente la forma de lo bello, que es lo bello.

Llegamos a esta otra parte del razonamiento de Platón. Éste debe introducir, por lo tanto, la distinción entre una medida que es relativa y otra que no lo es, y que él llama *métrion*. Hay que ver con claridad el tejido de las ideas y las nociones. Cuando decimos que un poema es exactamente como es debido, ni demasiado largo ni demasiado corto, la medida relativa interviene, pero como subordinada; a saber, que sé que la Séptima sinfonía de Beethoven dura tanto y tanto. Existe esa dimensión, y con respecto a ella tanto el compositor como el oyente tienen una posición, una *Einstellung*, una *impostazione*. Vale decir que la Séptima sinfonía, por ejemplo, no puede estirarse más. Hay entonces una dimensión de medida relativa, pero sólo está presente para instrumentar la encarnación de una forma que, por su parte, no es relativa a otra cosa, no es relativa más que a la belleza, a la forma. Esto es lo que Platón llama el *métrion*. Tenemos en consecuencia dos artes «metréticas», dos artes de la medida, de la mesura: las artes cuantitativas y las que conciernen a la calidad, que Platón caracteriza con varios términos: el *métrion*, que en rigor quiere decir lo que obedece a una medida; *métron* es la medida; *métrion* es lo medido en los dos sentidos del término, lo medido como participio pasado y lo medido como adjetivo (juicioso, prudente). También está *prépon*, lo que corresponde, el *Sollen* alemán, o el *déon* (lo que corresponde, lo que conviene), o el *kairós*, el instante propicio, apropiado, y el instante con respecto a la medida. La de *kairós* es una idea muy sorprendente y al mismo tiempo muy profunda; un acto, una cosa, serán medidos en cuanto lleguen verdaderamente a su tiempo. Aquí hay que pensar en la medicina o la guerra, que los griegos nunca perdían de vista: el acto que se produce en el momento debido, la parte de la falange que avanza justo en el momento que corresponde. Vemos en ello una vez más esa relatividad que no es relatividad cuantitativa; es relativa a un resultado que hay que hacer suceder.

En este incidente ya está presente la extraña afirmación —porque con ella se vuelve a algo cuantitativo y relativo— de que el *métrion*, un cualitativo, es un medio entre extremos, idea que a continuación, en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, derivará en la virtud como *métrion*, como justo medio, expresión que se degradó con un sentido pequeño burgués, que no es el imaginado por Platón y Aristóteles.

En un pasaje relativamente importante, Platón agrega que todo lo que depende del arte participa de la medida. Y esto es tan cierto para él que en el *Timeo*, el demiurgo, el mismo dios fabricante, sólo puede

fabricar el mundo midiendo todo el tiempo. Vemos con ello por qué el mundo es relativamente perfecto, lo más perfecto posible: porque, en efecto, por un lado, en su interior, se hizo hasta donde fue posible de acuerdo con las medidas, y por el otro tiene la buena forma, no desde el punto de vista cuantitativo sino porque es la imitación más perfecta posible de la forma del viviente eterno. Ésta es la medida absoluta del mundo y, en ese sentido, el mundo está bien, porque tenemos esa forma en relación con la cual es perfecto.

6. *El sexto incidente afirma que la verdadera meta del diálogo es el mero ejercicio dialéctico*

Pero es un engaño de Platón. Ya lo hemos mencionado. El incidente sostiene entonces que el verdadero objeto de la discusión no es definir al político sino, antes bien, ejercitarse en materia dialéctica. Y eso no es cierto: hay un primer nivel en que él se ocupa del político; a continuación, un segundo nivel en el que, en efecto, lo que importa es la dialéctica, las observaciones filosóficas: «A causa de ello decimos todo lo que decimos» (286a). Pero en realidad, en un tercer nivel, el verdadero objeto del diálogo sigue siendo indudablemente, no dar una definición del político, porque en un sentido no hay verdadera definición del político en él, sino preparar la definición de la ciudad que se describirá en las *Leyes* y bosquejar el papel de los gobernantes en esa ciudad.

7. *El séptimo incidente (304b-d) habla de las artes servidoras de la política*

Por lo tanto, de la retórica, de la estrategia... Platón, por otra parte, da en él una buena definición de la retórica —buena con respecto a sí mismo—, en la que dice que es el arte que persuade a la multitud, *peistikón pléthous*, mediante una mitología, *dià mythologías*, y no por la *didaché*, la enseñanza discursiva, la dialéctica, si lo prefieren: «Pues bien, ¿a qué ciencia atribuiremos entonces la virtud de persuadir a las masas y las multitudes contándoles fábulas en vez de instruirlas?[2]» Esto es muy hermoso porque es lo que el mismo Platón hace todo el tiempo. Así, abruma permanentemente a los sofistas y es el más grande sofista. Abruma todo el tiempo a los retóricos y

2. Εἶεν· τίνι τό πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμη πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς; (304d).

es el más grande retórico. Abruma sin descanso a los poetas y los trágicos y tiene una dramaturgia absolutamente fantástica. En ese punto se define a sí mismo porque es *peistikós* (persuasivo) gracias a la extraordinaria combinación de *didaché*, la enseñanza discursiva, y la *mythología* con todos esos mitos, el de la caverna y el de Er en la *República*, o el de Aristófanes en el *Banquete*. Hay un entretejido del elemento poético, mitopoiético, y del elemento razonante y razonador que conforma el poderío político de Platón, político en el sentido de la dominación en la esfera de las ideas.

8. *El octavo incidente se refiere a la distinción de las especies de virtud*

Y nos devuelve en parte a la historia de la medida. Pero lo que es totalmente asombroso aquí es que el diálogo termina de hecho en 305e, vale decir que hay una definición del político absolutamente satisfactoria: es el que entreteje la ciudad. (Antes se explicó con pelos y señales qué es lo que hay que entretejer: por un lado, las diferentes artes materiales, productivas, que son necesarias para la vida de la ciudad; por el otro, las artes que se emparientan con la política pero que deben subordinarse a ella, como la retórica y la estrategia.)

Pero en ese momento el Extranjero de Elea se rasca la cabeza y dice que además hay otra cosa. Hay otras cosas que la política debe integrar: las partes de la virtud. Desembocamos con ello en la extraña idea que Aristóteles va a retomar en la *Ética a Nicómaco*: algo que en sí participa de la naturaleza de la virtud puede, si es excesivo, conducir a resultados que no son deseables, que no son de la órbita de la acción virtuosa. Hay que saber combinar las almas que tienen esa virtud en exceso y las que la tienen deficitaria, por un lado tal como están dadas en los individuos que viven en la ciudad y por el otro, si es posible, por el mestizaje de los ciudadanos, mediante matrimonios mixtos entre las familias cuyos miembros se destacan por su loca temeridad y aquellas cuyos integrantes se distinguen por una prudencia excesiva, etcétera.

Esta especie de apéndice, que sin duda anticipa el *Filebo*, aparece como la principal extravagancia de composición del *Político*, que no tiene pocas: ¡no menos de catorce! Es completamente extravagante, en primer lugar porque aparece tras la culminación de una definición formal; y, segundo, porque introduce una consideración que ejemplifica con el caso de una sola virtud. A continuación, Aris-

tóteles tratará de hacerlo con todas las virtudes, pero sin poder evitar la artificialidad. Platón no puede ejemplificarla con otra cosa que no sea esa historia del exceso de temeridad y el exceso de reserva y prudencia. Ésa es la referencia por la cual hay defecto «por exceso» y defecto «por defecto». Y con respecto a ello introduce su nueva definición del político, por la que éste es quien entreteje no sólo todo el resto sino también las partes del alma y los individuos que poseen excesivamente las facultades cuya existencia no constituiría en exceso una virtud.

Podemos preguntarnos qué viene a hacer esto en este punto. La única respuesta consiste, tal vez, en tratar de reconstituir desde adentro el proceso de pensamiento de un gran pensador, pero ahí nos encontramos en un terreno muy resbaladizo, sobre el cual los intérpretes habitualmente se rompen la cabeza. Podríamos decir que una condición mínima para lograrlo sería ser uno mismo un gran pensador: en efecto, ¿cómo va a poder comprender un simple profesor de filosofía o historia por qué Platón, en ese momento, cuando ya tiene todo eso tras de sí y cual nuevo problema, se ve obligado a pensar una cosa semejante? No vemos casi ninguna diferencia con quien intentara, sin entender nada de música, decir por qué, a partir de 1817, Beethoven cambia de estilo. Con esas reservas, entonces, y la modestia requerida, me atrevo a aventurar una interpretación: creo que ese añadido al final del *Político* deja de ser extravagante si lo vemos como una especie de puente hacia el *Filebo*, como sucede con unas cuantas cosas más en aquel diálogo. El *Filebo* es un diálogo de importancia primordial. En él, Platón abandona su primera teoría de la virtud, la identificación de ésta con el saber, y adopta otra concepción que tiene, en efecto, mucho que ver con esa mezcla, la mixtura, la moderación, la posibilidad de componer, y que admite en definitiva que el placer como tal no debe proscribirse necesariamente de una vida virtuosa, que también debe tener cabida en ésta, con la condición de que se lo ponga en su lugar.

En ese rumbo de pensamiento de un hombre que debe tener alrededor de setenta años y escribe sus últimas obras, que aborda ese otro continente que es su última filosofía —filosofía de la mixtura— puede comprenderse que con el *Político* prepare una especie de puente hacia el *Filebo* y una concepción de la vida en que la virtud ya no es el saber riguroso y el placer no sólo procede de la *theoría* de las Ideas, sino que también puede venir, sencillamente, de la vida humana.

Abordamos ahora las tres digresiones, que sin duda nos retendrán al menos dos clases, además del final de ésta.

V. LAS TRES DIGRESIONES

La primera nos cuenta el mito del reino de Cronos, la alternancia de los dos grandes períodos cósmicos (268d-277b). La segunda se refiere a la forma de los regímenes políticos. En cuanto a la tercera, la principal, apunta a demostrar que sólo la ciencia define al político, pero al mismo tiempo lleva a abandonar esa definición: es el momento central de la paradoja de este diálogo. En ella Platón demuestra de la manera más absoluta que sólo la ciencia define al político y que, si hay un político que la posea, todo el resto cae, las leyes, los *pátria* [costumbres, instituciones, leyes de los ancestros], etc. Pero al mismo tiempo nos dice que esto no es posible, que es demasiado absoluto. Y, por lo tanto, que hay que emprender lo que llama la «segunda navegación». En cierto sentido, se puede considerar que la segunda digresión, sobre la forma de los diferentes regímenes, está tan estrechamente ligada a la tercera que es una subdivisión de ésta.

1. *El mito del reino de Cronos*

Recordemos en este momento de qué se trata. De repente, el Extranjero empieza a vacilar sobre la definición del político como pastor de rebaños humanos a la que se había llegado y pregunta al joven Sócrates si se acuerda de una vieja historia en la que había pastores divinos y el mundo giraba en un sentido opuesto al actual. En realidad, Platón retoma aquí tres antiguas leyendas:

—en primer lugar, el mito de Atreo y Tiestes, según el cual, en un momento dado, Zeus, disgustado porque Tiestes trampea, invierte el curso del cielo; como todo está regulado por éste, los sucesos empiezan a transcurrir al revés;

—la segunda leyenda dice que hay un reino de Cronos, en general asociado en la tradición popular a la idea de una Edad de Oro;

—la tercera leyenda es la que sostiene que los seres humanos no se generaban antaño unos a otros, por reproducción sexuada, sino que crecían en la tierra, brotaban verdaderamente de ella, eran *gegeneîs*.

Platón parte entonces de esas tres leyendas griegas. La leyenda de una Edad de Oro es indudablemente universal. Con seguridad encontraremos leyendas como la que dice que los hombres brotaron de la tierra en muchos lugares (en el Antiguo Testamento, Adán es fabricado con ella); lo mismo ocurre, además, con la historia —que hallamos en otras mitologías— de la inversión del curso del mundo.

No son temas exclusivamente griegos, pertenecen a esquemas imaginarios bastante universales de la humanidad de antaño.

Reiteración rápida del contenido del mito. Platón dice que la historia del universo, de todo lo que es, siempre pasa sucesivamente por dos fases opuestas. Hay una fase que sería la verdaderamente directa. No olvidemos que la filosofía es en realidad el mundo al revés. Ya lo dice el mismo Platón: la verdad de la filosofía es lo que los hombres no ven. Y lo que ven, para el filósofo, no es más que ilusión. Vivimos en una fase de la historia del mundo en que lo normal es que los seres humanos —y también todos los demás seres vivos— nazcan pequeños en edad y tamaño, crezcan y envejezcan y, por fin, mueran y luego desaparezcan. Y acaso esto está ligado en nuestra concepción a una determinada manera de girar el universo, un sentido de rotación de la bóveda celeste. Ahora bien, dice Platón, ésta no es más que la fase inversa, el reino de Zeus: es lo que pasa con el mundo cuando el dios lo abandona a su suerte. Entonces, ¿qué pasa cuando el dios abandona el mundo a su suerte? Pues bien, en ese momento el mundo empieza a girar como lo hace hoy, los seres humanos comienzan a reproducirse y tener criaturas, el curso del tiempo se efectúa en ese sentido, del nacimiento a la vejez, y el mundo se dirige a sí mismo. Pero, al dirigirse a sí mismo, no puede sino desarreglarse poco a poco; el desorden crece y aumenta la entropía. Ésta es una idea muy vieja de la humanidad, y es lo que llamamos el segundo principio de la termodinámica. Cuando Aristóteles habla del tiempo en la *Física*, afirma: *Pâs chrónos ekstatikós*, toda clase de tiempo es «extático» en el sentido de destructor, que hace salir a las cosas de su forma[3]. En ese sentido, dice, es lícito que la gente diga que cualquier especie de tiempo es extática, corruptora, destructora. Pero a continuación, con su rigor habitual, Aristóteles retoma el refrán popular: aunque en verdad habría que decir que no es el tiempo como tal el que destruye las cosas, sino que las cosas mismas llegan a su destrucción, a su descomposición; y esto *symbaínei* en el tiempo, da la casualidad que sucede en el tiempo, va, coincide, «comita» con el tiempo, y por eso decimos que éste corrompe las cosas.

Vivimos por lo tanto la fase en que el mundo, abandonado a sí mismo, marcha hacia su corrupción, y cuando esta corrupción alcan-

3. Aristóteles dice precisamente: *Metabolé de pâsa physéi ekstatikón* («Todo cambio es por naturaleza un salir fuera de sí», *Física*, libro IV, 222b 16). Pero el cambio está íntimamente ligado al tiempo, y en 221b 2 Aristóteles habla, en efecto, del tiempo destructor y emplea los términos *phthorâs* y *existési*.

za una especie dė máximo, un punto en que un dios —que es sin duda otro, y no Cronos o Zeus— considera que ya no puede seguir así, entonces ese dios vuelve a ocupar el lugar de timonel, retoma la dirección de los asuntos y devuelve el mundo a su verdadero curso (que para nosotros sería un curso al revés). A partir de ese momento, la esfera celeste comienza a girar en el otro sentido, y todos los procesos que conocemos por experiencia se desarrollan en sentido inverso al que estamos acostumbrados. Los seres humanos salen de la tierra ancianos, con cabellos blancos —acaso completamente calvos— y, a medida que pasa el tiempo, éstos cobran color, los hombres llegan a la madurez, rejuvenecen, se convierten en adolescentes, se achican y, una vez totalmente pequeños, regresan a la tierra. Todos los otros procesos se desarrollan de la misma manera. Este período es el reino de Cronos, en eso consiste este reino. El dios mismo dirige el curso del mundo y, mediante dioses subalternos, vigila todos los asuntos y conduce todas las cosas como corresponde. Y por eso también la gente cree que, durante ese período, los hombres brotaban de la tierra, eran *gegeneîs*, por un lado, y que la vida era dichosa, por el otro. ¿Por qué? Porque el mismo dios vigilaba toda la existencia y tenía dioses subordinados que actuaban como pastores de las diferentes categorías de seres. En el caso de los hombres, era el dios mismo quien los hacía pacer, Θεὸς ἔννεῴ μεν αὐτοὺς αὔτος ἐπιστατῶν (271e)—, así como ahora los hombres hacen pacer a categorías de animales inferiores. En la era de Cronos no había *politeîai* [calidad y derechos de ciudadanos, condiciones y derechos de ciudadanía], ciudades, ni matrimonios exclusivos κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων (posesiones de las mujeres y los hijos, 272a)—, ni alumbramientos. Para decirlo una vez más, esta de Cronos es una Edad de Oro, el mito del comunismo primitivo pero también de un período de abundancia. Los hombres brotaban de la tierra y no recordaban nada de lo que había antes; nacían, por lo tanto, sin memoria.

Advertimos aquí la ambigüedad de la historia y, una vez más, la de Platón, ambigüedad sobre la que podemos preguntarnos hasta qué punto es voluntaria o no. En efecto, esa Edad de Oro se alcanza, con todo, por el hecho de que la gente no tiene memoria, no recuerda nada de lo que había antes. Se podía vivir, pero en una especie de jungla en que el dios proveía todo. ¿Podemos pensar en eso con nostalgia? ¿Por qué no vivimos bajo el reino de Cronos? ¿Así tendría que haber sido nuestra vida? En primer lugar, Platón introduce esta anotación según la cual la gente no tenía memoria, y a continuación el Extranjero de Elea plantea explícitamente la pregunta: ¿es verdad

lo que cuenta la gente, que bajo el reino de Cronos la vida era la más dichosa de las vidas posibles? Hace entonces una distinción bastante evidente y que hipoteca esta leyenda y la idea de otro curso del mundo en que los hombres fueran felices. Si los lactantes (272b, *tróphimoi*) de Cronos empleaban todo su tiempo, todo el ocio de que disponían, para hacer filosofía, entonces puede decirse que la época de Cronos era en verdad un tiempo de felicidad. Pero si vivían simplemente para llenarse la panza como animales y tostarse al sol, pues bien, diremos que no era una existencia de dicha y que hoy gozamos de mejor suerte.

Pero dejemos esto, dice, dado que no podemos saber. Y llega a una especie de antropogonía de la humanidad actual. De vez en cuando el dios deja de cuidar el mundo y se produce entonces una catástrofe, se reitera el curso contrario y los seres humanos son a la sazón como hoy: tienen una reproducción sexuada, viven entre los animales salvajes y están obligados a pasar del estado de naturaleza al estado de cultura. Y los hombres, agrega Platón, habrían perecido aquí si no hubieran tenido los dones, las donaciones divinas, el fuego de Prometeo, las artes de Hefesto y su compañera en habilidades —*sýntechnos* (274d)—; es notorio que alude a Atenea. Son ellos quienes dotaron a los hombres de todo eso, y de tal modo los hombres lograron sobrevivir, constituir ciudades y vivir como nosotros vivimos hoy. Tal es el mito a grandes rasgos.

Platón vuelve en varias ocasiones a esta historia de la Edad de Oro, la era de Cronos, y a esa antropogonía, esa especie de «politeiogonía» (creación de las condiciones y derechos de ciudadanía). Así ocurre en *Leyes* (676b ss. y 713b ss.), *Protágoras* (321a ss.), *República* (369b y 378b), *Critias* (109b ss.), etc. ¿Por qué vuelve a ellas? Hay una tradición retomada con mucha intensidad en el siglo V y contrarrestada por los grandes pensadores del mismo siglo. Ya Hesíodo, en *Trabajos y días*, habla de la edad de Cronos (vv. 109-111). Contra el trasfondo de una vieja tradición que contenía ese fantasma colectivo de una era de abundancia y felicidad, tradición registrada por él (vv. 116-121), Hesíodo añade su visión, según la cual los tiempos se vuelven cada vez más difíciles: las generaciones humanas se deterioran...

A este punto de vista se opone en el siglo V una visión diferente, que tal vez podríamos llamar racional en el buen sentido del término, y que es casi igual a la de nuestros días, una visión evolutiva y, digamos, más o menos de autoconstitución, autocreación de la humanidad. El primero a quien podemos atribuírsela es, desde luego,

al gran Demócrito[4]. Protágoras, que también era de Abdera y de quien se dice que escuchó hablar a aquél, sin duda enseñaba cosas análogas, y ésa es, asimismo (como lo vimos dos años atrás), la tesis de Tucídides en la arqueología del primer libro de *Historia de la guerra del Peloponeso*.

¿Cuál es el contenido de esa tesis? Que hay un «estado de naturaleza» concreto, un estado de salvajismo, un estado primitivo; que, poco a poco, los seres humanos inventan las artes, constituyen las comunidades o las amplían, se organizan... Este punto de vista está en Tucídides como trasfondo de la arqueología. En Demócrito tenemos un largo extracto transmitido por un autor bizantino, Tzetzes, que procede del *Mikròs Diákosmos* [B V 3, Diels[5]] de aquél. Ni en Demócrito ni en Tucídides hay don divino. Cuando Platón hace que Protágoras, en el diálogo del mismo nombre, cuente un mito del nacimiento de la humanidad, pone en su boca, por supuesto, las dotaciones divinas para los hombres, las historias de Prometeo y Epimeteo, etc. (321a ss.). Pero en Demócrito no hay nada parecido: la humanidad se constituye, se crea, se asigna las artes, inventa la vida en común, y todo esto lo hace progresivamente. Comenté *in extenso* el hecho de que en Tucídides ese progreso concierna únicamente a la técnica y la materialidad y no tenga nada que ver con un progreso moral y ni siquiera civilizacional. En Tucídides, el progreso consiste en que la gente sabe matar cada vez mejor; equivale a eso, en cierto modo.

Ésa es la visión del siglo v, la visión de la *Aufklärung*. Pero en el siglo IV hay en torno de Platón muchas consideraciones sobre la recuperación del tema de la Edad de Oro; se produce una especie de vuelta atrás. El siglo IV es un período de crisis, de descomposición de las significaciones imaginarias... Ya están presentes los cínicos que hablan de una suerte de estado de naturaleza, que reclaman el retorno a ese estado. Un discípulo conocido de Aristóteles, Dicearco, retoma el tópico de la Edad de Oro combinándolo con lo que se había encontrado en el siglo V: no se vuelve simplemente a Hesíodo. Hubo una Edad de Oro, dice, de ausencia de guerra, de ausencia de Constitución política; y era al mismo tiempo una Edad de Penuria. Advertimos allí una especie de nostalgia ecológica: no era el paraíso

4. Cf. el excelente libro de T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Press of Western Reserve University, Cleveland, 1967.

5. [En J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Gallimard, Paris, 1988; reed. parcial, *Les Écoles présocratiques*, Gallimard, Paris, 1991, pp. 496-497 (P. V.).]

terrestre en el sentido de la abundancia, pero los hombres eran mejores, no hacían la guerra, no estaban corrompidos moralmente —es un *rousseauismo* ecológico—, aunque vivían en medio de dificultades, comían hierbas y frutos silvestres...

Ahora bien, Platón retoma este material que encuentra a su alrededor y, manifiestamente, quiere darle otro sentido; lo modela como mito pero, en cierto modo, quiere hacerlo funcionar. La función esencial de ese mito es ante todo insertar la antropogonía, la antropogénesis, en un proceso que concierne a la totalidad cósmica. Es decir que hoy vivimos en un período en que hay ciudades y se plantea el problema de la política y el político porque pertenecemos a este período cósmico, durante el cual el mundo está abandonado a su suerte. Por eso se plantea la cuestión de la política. En la otra fase, durante la era de Cronos, el dios mismo nos toma a su cuidado, nos hace pacer y, por consiguiente, el problema de la política no se suscita.

Una vez más, hay que ver ante todo la extraordinaria combinación de audacia de la imaginación en el sentido poético y de rigor cuasi geométrico con que, una vez planteados ciertos postulados, Platón despliega su historia. Los elementos iniciales son los tres correspondientes a la tradición mítica:

1. La inversión del sentido de los procesos cósmicos.
2. El reino de Cronos.
3. El crecimiento de los humanos desde la tierra.

Démoslos, entonces, como postulados. Supongamos también que hay un dios que fabrica el mundo; es una evidencia para Platón, que cree establecerla en el *Timeo*, donde explica cómo fabrica el dios el mundo. Supongamos, como en el *Timeo* y tal como lo repite en el *Político* (269c-d), que el mundo es un animal inteligente, que la totalidad del universo es un ser viviente. Supongamos además que sólo lo que es incorpóreo puede ser eternamente idéntico —lo que también es para Platón una evidencia afirmada en el *Político* (269d) y en el *Timeo*—, es decir que el verdadero ser son las Ideas (*eíde*), que son eternamente idénticas a sí mismas; «eternamente», por otra parte, no significa aquí omnitemporalidad sino atemporalidad, ausencia de temporalidad, el hecho de que la cuestión misma de un tiempo no se plantee (ese *aeí*, ese siempre, no es simplemente un siempre atemporal sino una determinación que sostiene que el ser verdadero es lo que es idéntico a sí mismo en todos los aspectos; eso es lo que quiere decir muy claramente en el *Timeo*).

Para hacer un mundo han de confluir tres principios: el ente eterno, que es el paradigma dentro del cual debe hacerse el mundo; el deviniente eterno, es decir, aquel que, en todo momento y en todos los aspectos, es otro. También aquí podemos admirar en Platón el carácter radical del pensamiento: cuando busca lo opuesto del ser verdadero, postula lo siempre desemejante (el «siempre» no es únicamente temporal), vale decir, aquello en que no hay un solo momento —en el sentido filosófico— de universalidad. En ese deviniente eterno no hay siquiera dos puntos que sean iguales entre sí; basta con que nos desplacemos un milímetro para encontrar la desemejanza en todos los aspectos. Se trata por lo tanto del infinito de la desemejanza, y eso es la materia, es decir, lo absolutamente a-racional.

Además de esos dos elementos, es necesario —tercer elemento— el demiurgo que coacciona al deviniente eterno y lo somete a una forma que participa de la forma eterna. Pero ese demiurgo —y ésta es una diferencia de toda la filosofía griega con respecto a la teología cristiana e incluso a lo que está implícito en el Antiguo Testamento— no es todopoderoso; da forma a esa materia *katà tò dynatón*, en la medida de lo posible.

Ese mundo debe contener, por tanto, una parte corporal. Por eso es; es como materia formada por el demiurgo. Ente corpóreo y espacial, por sí mismo no puede sino encaminarse hacia el desorden, la ausencia de regularidad. No basta entonces que el demiurgo lo haya fabricado: lo fabricó *katà tò dynatón* a semejanza del viviente eterno, pero ese mundo no es el viviente eterno, contiene materia y, como tal, no puede más que orientarse hacia la irregularidad, el desorden, la destrucción...

Platón se mantiene aquí en el imaginario griego, pero a la vez se aleja de él en la medida en que, en ese imaginario, por lo menos a partir de Hesíodo, hay en el mundo una espontaneidad formadora. Para Platón no hay espontaneidad formadora, la formación es obra del demiurgo; la materia sólo tiene una espontaneidad deformadora, destructora o corruptora.

Tenemos, por último, un cuarto elemento, también griego: la existencia de una ley —mencionada por el *Político*, además— de relación, de equilibrio entre la creación y la destrucción, entre la *génesis* y la *phthorá*. Se trata de una necesidad, una *anánke* impersonal, a saber, que el demiurgo no puede nada contra ella; es así: sólo puede encarar esa formación de manera aproximada y no absoluta.

Habida cuenta de que no hay espontaneidad formadora de la materia, que sólo hay una alteración desordenada, un movimiento

destructor, el principio ordenador exterior —el demiurgo— es necesario: hace falta un dios productor, fabricante, y el dios produce este mundo que no puede ser totalmente perfecto. Esto es muy importante para la ulterior historia del pensamiento, incluida la historia del pensamiento de la sociedad. En efecto, se retoma explícitamente en el *Político* y es uno de los pilares ocultos del diálogo, tanto en lo que se refiere al mundo como a las cosas humanas.

En todo este asunto hay otro aspecto. Se trata de una especie de teodicea de Platón, que consiste en negar que pueda plantearse la cuestión de la teodicea: si dios hizo el mundo y le adjudicamos esos atributos, por ejemplo la omnisciencia, la omnipotencia, la bondad absoluta, ¿cómo puede ser que haya mal? Hay entonces varias respuestas posibles. No hay mal, el mal es una ilusión. O la respuesta leibniziana: lo que se nos presenta como mal es una parte necesaria de una forma que sólo puede optimizarse como... una superficie geométrica, con protuberancias y huecos en ciertos sitios, y eso es lo que constituye su perfección total. Poco importa. Platón, por su lado, toma el argumento al revés, y el precio que debe pagar por negar la cuestión de la teodicea es negar la omnipotencia del dios. Para él la imperfección del producto existe —de eso no hay duda, y se repite en el *Político*— porque, en el período de Zeus que atravesamos, las cosas se encaminan hacia su corrupción; esa imperfección del producto es una imperfección de la materia prima, en todos los sentidos del término, a partir de la cual el dios construyó el mundo. Pero contrariamente al Dios cristiano, este dios no hizo esa materia prima. En consecuencia, no es responsable de ella y no puede remediarlo: ése es el límite de su poderío. El mundo es imperfecto, entonces, porque el carácter de absoluto sólo se incorporó a su construcción en la medida de lo posible. A esto responde ya Aristóteles diciendo que los argumentos de Platón no se sostienen porque no es comprensible que el mismo dios al que se supone perfecto, haya producido, engendrado algo menos perfecto que él. Ésa es una de las razones por las que Aristóteles piensa en un dios que está totalmente separado, alejado del mundo.

Pero lo importante, tanto en lo que se refiere a los argumentos de Platón y la manera de plantear la cuestión como a toda la discusión de la teodicea, son los supuestos previos de esa discusión. El mundo es perfecto o el mundo no es perfecto; pero ¿perfecto en relación con qué? Sin lugar a dudas, se advierte el origen de toda esa discusión: puede estimarse que decir que algo es perfecto tiene sentido cuando se trata de los entes particulares; nada es perfecto en

este mundo, desde luego, pero, en fin, un automóvil es poco menos que perfecto o bien es imperfecto, está mal hecho; cuando insertamos algo en un sistema, en una articulación de finalidades en la que eso sirve para algo o corresponde a su finalidad, es adecuado e incluso corresponde al tipo que su especie determina, etc. Pero cuando se trata del mundo, del ser-ente total, ¿qué sentido puede tener discutir si es perfecto o no? Pues bien, el sentido es naturalmente la proyección antropomórfica del deseo: el mundo sería perfecto si correspondiera a lo que deseamos. Todos los argumentos expuestos en las teodiceas conciernen, por supuesto, a todos los aspectos del mundo que son, parecen o son considerados por nosotros como contrarios a lo que desearíamos, a lo que nos haría felices, aunque, por otro lado, nadie sea capaz de decir qué lo haría feliz, pero ésa es otra historia... (Que forma parte, precisamente, de las imperfecciones de las que podemos acusar al mundo; nos han fabricado de tal manera que ni siquiera sabemos qué podría hacernos dichosos.)

En todo ese planteamiento del problema tenemos entonces una especie de basamento antropomórfico, que ya está subyacente en la elección platónica del término *agathón* para designar de hecho el ser verdadero, es decir, lo que está incluso más allá, como dice Platón, de las esencias y las Ideas y las sostiene. *Agathón* se traduce por «bien», el *bonum* de los latinos, pero no hay que olvidar la etimología griega de la palabra: *agathón* es lo deseable, viene del verbo *ágamai* (eso me gusta, me encanta), que tiene la misma raíz que *agapô* (yo amo), *agápe*. *Agathón* es lo susceptible de amarse, de desearse, de anhelarse. Quiero decir con ello que el contenido antropomórfico de esta idea filosófica suprema se delata ya en la elección del vocablo: el ser verdadero es lo deseable.

Ésa es la idea de Platón; no es el imaginario griego. Para el imaginario griego, tal como es antes, el ser no es ni *agathón* ni no *agathón*; no es ni deseable ni aborrecible, no es nada de todo eso. El ser es lo que es, espontaneidad generadora y espontaneidad destructora, *génesis* y *phthorá*. Es así desde Homero hasta fines del siglo V inclusive. Está presente en Demócrito. Y es esa concepción la que rompe Platón. Que la rompe de esta manera: expulsando al más allá cualquier elemento de actividad y espontaneidad creadora. En realidad, no se trata de una verdadera espontaneidad creadora, porque lo que el demiurgo fabrica lo fabrica a imitación de algo que es dado de una vez por todas, a saber, las Formas y, en particular, la Forma, la Idea del viviente eterno. Pero, en fin, ese elemento se exporta de este mundo, alejándolo, y en él queda —lo vemos con el mito del

Político— la *phthorá*, es decir, el deterioro, la corrupción, la destrucción. Para que esta *phthorá* sea mantenida, contenida en sus límites, es preciso, cada vez que llega a cierto punto, que el dios vuelva a intervenir, invierta el curso de las cosas y, al mismo tiempo, se ponga él mismo al timón para dirigir la evolución.

Retomo el cuasi teorema contenido en ese mito con los postulados que enuncié al comienzo, vale decir, la idea de que en primer lugar hay que dar cabida a esos tres elementos de la tradición, a continuación que hay un dios demiurgo, que la materia es materia no íntegramente formable y tiende por sí misma a la corrupción. El mundo es corpóreo, debe moverse: ése es un corolario. Es corpóreo, de acuerdo; en realidad, es el *aeì gígnesthai* [siempre llegar a ser, devenir], el cambiar en todos los aspectos, por lo tanto también con respecto a las determinaciones espaciales. El mundo, por lo tanto, debe moverse. Como lo ha fabricado un dios, es lo más perfecto posible; y por ende debe moverse mediante un movimiento que —en la idea de Platón, pero se trata de una idea que no es gratuita—, a falta de la perfección absoluta que es la inmovilidad, es el que más se acerca a esa perfección absoluta. A saber, el movimiento circular. Se puede advertir el profundo parentesco, acaso imaginario, pero incluso lógico, matemático, del círculo con la identidad: si una identidad no es una identidad inmediata, está mediatizada, es decir que después de haber hecho cierto circuito vuelvo a mi punto de partida. Ese movimiento circular es idéntico porque el círculo es, entre las figuras planas, la única que podemos hacer deslizar sobre sí misma; en una rotación, todos los puntos del círculo pasan por todos los otros puntos y permanecen en el mismo círculo. En cambio, no podemos hacer deslizar sobre sí mismas ni una sinusoide, ni una cónica, ni una elipse, etc. Podemos hacerlo con una recta, pero en este caso el defecto fundamental es que es imaginariamente infinita; por lo tanto, es una figura imperfecta para un griego, y para Platón en particular.

En consecuencia, si se mueve, el mundo sólo puede moverse circularmente. Como el dios hizo el mundo (en este caso, la demostración es quizás un poco menos estricta), no lo hizo para ocuparse constantemente de él: lo lanza, entonces, y lo deja libre a su propio movimiento. En ese momento, el mundo y la humanidad —una cierta parte, al menos— tratan de organizarse, de resistirse al desgaste y la corrupción, pero no lo logran. Y el mundo se corrompe cada vez más, recorre por tanto el semicírculo del gran círculo que lo conduce hacia la corrupción —es la fase presente— y, en un mo-

mento dado, cuando llega al límite de ese movimiento, el dios vuelve a tomar el timón, hace girar al mundo en sentido inverso y el sentido del tiempo produce un rejuvenecimiento.

¿Por qué es necesario que existan los dos círculos? En el interior de cada uno de ellos no sólo se da el movimiento circular. Los dos círculos forman parte de otro, porque el mundo pasa periódicamente y sin cesar de la fase de Zeus a la de Cronos y de ésta a aquélla, del movimiento como lo vemos hoy al que veríamos invertido y que sería el verdadero movimiento. Eso también es un círculo: los dos subcírculos componen un gran círculo. Entonces, ¿por qué son necesarios ambos? Porque el mundo no puede ser eternamente el mismo —con lo cual sería perfecto— ni moverse eternamente de la misma manera, dado que también en ese caso sería un mundo de perfección (269d-e). Es preciso, por ende, que haya una inversión del movimiento y que el mundo se mueva en el otro sentido.

Otro día volveré a aspectos más específicos del mito. Hoy terminaré con algunas consideraciones sobre el porqué de esa digresión, el papel que cumple en el *Político*. Puesto que la justificación que se da en el diálogo, en 275b-c, no se sostiene. Esa justificación alega que, cuando hay un pastor y un rebaño, hay una diferencia de naturaleza entre aquél y los animales que hace pacer, y por ello el verdadero pastor no podría ser más que un pastor divino. Pero eso podía decirse sin introducir el mito, decir que esa definición del político no se sostenía y pasar a otra. Ahora bien, no se hace eso y se entra en el mito y su desarrollo. ¿Por qué?

Me gustaría sostener la idea de que, en realidad, Platón sólo propone esa primera definición del político como pastor para poder contar la historia del reino de Cronos. No se introduce el mito para refutar la primera definición; ésta se plantea, antes bien, para que Platón pueda presentar el mito, para que haya algo a lo que el mito pueda engancharse.

¿Y por qué quiere presentar el mito? Pues bien, porque quiere destruir el pensamiento del siglo V, destruir la antropogonía de Demócrito, de la que se apropia, puesto que el pasaje del *Mikrós Diákosmos* conservado por Tzetzes muestra una descripción mucho más elaborada que la que Platón resume aquí, sobre un primer estado de la humanidad y el progreso hacia una mejor autoorganización. La idea debe haber sido verdaderamente dominante en los librepensadores del siglo V, como Tucídides, que no es filósofo pero sí con seguridad una mentalidad superior y que se adhiere a ella.

De modo que entre los pensadores del siglo V hay una idea de

autoconstitución de la especie humana[6]. Para Platón se trata de destruir esa idea. En efecto, en la antropogonía que presenta como de pasada en el mito, los seres humanos serían destruidos —y en este punto vuelve a la antigua mitología— sin la intervención de Prometeo, Hefesto y Atenea (los dioses dadores de las artes). Deja de lado, en cambio, la parte de las dotaciones divinas que había en el relato de Protágoras[7], que era sin duda una parábola en que Platón hablaba del propio Protágoras; en ella, Zeus entregaba a los seres humanos, para compartir entre todos, el arte político: traducción de la democracia en boca de Protágoras, que es a buen seguro una traducción históricamente exacta, en excelente correspondencia con el imaginario de la democracia ateniense. De modo que Platón deja de lado ese aspecto; los dioses permiten a los humanos sobrevivir, y estos hombres fabrican todo lo que fabrican, las ciudades, etc., no en un ciclo de la historia del mundo que es de progreso o en un ciclo en que los procesos se desenvuelven en el buen sentido, sino en una fase de esa historia que se desarrolla al revés (y que para nuestro juicio corrompido parece, desde luego, desenvolverse al derecho).

Por último, hay en este tema una manera de apropiarse de la antropogonía del siglo V mediante la demolición de su sentido político y filosófico, que la demuele como antropogonía que empezaba a balbucear la idea de la autocreación de la humanidad, para introducir la noción de que lo que nos permite sobrevivir durante este período de corrupción no es una creación humana sino una dotación divina. Todo eso pertenece, no obstante, a una serie de ciclos que se repiten y de los que jamás saldremos, sin duda, mientras vivamos esta existencia terrestre, puesto que siempre hay en Platón la reserva de la inmortalidad del alma y de otra vida.

Ésa es entonces la finalidad del mito de Cronos, al que volveré la próxima clase.

6. [Cf. C. Castoriadis, «Anthropologie chez Eschyle et autocréation de l 'homme chez Sophocle», en Íd., *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, VI*, Seuil, Paris, 1999 (P. V.).] [trad. cast., *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999].

7. [*Protágoras*, 320d-322d (P. V.)]

CLASE DEL 26 DE MARZO DE 1986

Continuamos con el *Político*, y si nos extendemos tanto en este diálogo, es porque se trata de un momento de transición entre el período en que Platón habla a partir de la posesión de una teoría filosófica, una *epistéme*, que debe conducir a la elaboración de un modelo, un plan de ciudad que, para ser bueno, tiene que estar alejado de la realidad, y el último período de su filosofía —al que el *Político* pertenece plenamente—, período que podríamos llamar de la mixtura, en el que surge cada vez más, para decirlo sin remilgos, la irreductibilidad del ser total a la Idea del ser. El ser total no sólo es el *eîdos*, es una composición de *hýle* y *eîdos*, de materia y forma, como lo dirá a continuación y más claramente Aristóteles. Pero que no hará con ello más que extraer las consecuencias de este cuarto estilo, este cuarto período del trabajo de Platón.

Ese reconocimiento de la mixtura, a la vez como una especie de categoría y como un problema central de su filosofía, como obstáculo que la hace trabajar y contra el cual se despliega, debe encontrar forzosamente su prolongación en el dominio político. Prolongación, por otra parte, es un mal término, que no tiene suficientemente en cuenta el interés central de Platón en lo político.

En ese contexto, entonces, se sitúa el *Político*. Y también es eso lo que permite comprender su estructura notablemente extraña:

A. Dos definiciones y media, ninguna de las cuales se sostiene nunca verdaderamente hasta el fin:

—el político como pastor;

—el político como tejedor.

B. Tres digresiones:

—la primera, sobre el mito de la era de Cronos;

—la segunda, sobre las formas de los regímenes y su evaluación;

—la tercera, central, que contiene la idea de que sólo la ciencia define al hombre político o al hombre regio.

C. Y, además, ocho incidentes.

Dejemos de lado los incidentes, frecuentes en Platón, al igual que en Aristóteles, por lo demás, que no son autores que escriben tesis. Escriben como piensan, como les surgen las ideas. Les dan forma, desde luego, pero si les parece que una consideración vale la pena, no van a eliminarla con el pretexto de que está al margen del tema principal. Cosa que, en el *Político*, dice explícitamente el Extranjero de Elea al joven Sócrates:

> Madurarás bien, envejecerás bien, si persistes en la actitud de no preocuparte por saber si se habla con poco o con mucho discurso, y mides en cambio la longitud de los discursos y su carácter apropiado o no según el contenido, según la cosa misma; el resto no nos interesa.

El resto, habría podido decir, es bueno para la literatura, no para el pensamiento, para la filosofía.

Pero las digresiones sí plantean un verdadero problema. Y, a mi juicio, el diálogo está escrito para ellas. En cierto modo, el diálogo mismo es una digresión para las tres digresiones. Y las dos definiciones del político son un pretexto para llevarlas a cabo. Sobre todo las dos principales: el mito de Cronos y la tesis central de que sólo la ciencia define al político.

Me gustaría ahora, no retomar, sino completar las observaciones ya hechas sobre algunos puntos importantes del mito de Cronos.

V. LAS TRES DIGRESIONES *(CONTINUACIÓN)*

1. *El mito del reino de Cronos*

Traigo a colación aquí, en primer lugar, un elemento muy importante con el que por el momento no podemos hacer gran cosa: la voluntad de Platón de anclar su relato en una tradición popular, entretejiendo —término del *Político*, y más precisamente de la segunda definición— tres elementos de esa tradición:

1. El recuerdo de que antaño hubo hombres que surgían de la tierra.

2. La nostalgia de una Edad de Oro, una época feliz, el paraíso sobre la tierra: el reino de Cronos (elemento del folclore prácticamente universal).

3. La idea, bastante extraña, de momentos de inversión de los movimientos del cielo y de todos los fenómenos terrestres, del sentido global de los fenómenos; una idea que, en la tradición popular, se vincula a la ira de Zeus cuando Tiestes comete una segunda transgresión, por lo que, disgustado con él, invierte todos los movimientos del cielo.

Hay que detenerse en este punto y reflexionar sobre su posible significado, en primer lugar en el texto de Platón y luego en sí mismo —segunda consideración tan importante como la primera—.

Supongo que se recuerda cómo ocurren las cosas: cuando un curso del mundo llega a su término, se produce una *katastrophé*, un pasaje brutal, una inversión, un punto de inflexión al mismo tiempo que una conmoción. Comienza entonces otro curso del mundo. Uno de ellos está dominado por Cronos, y es el curso en el que el dios se ocupa del mundo. Durante el otro, el de Zeus, el mundo queda librado a sí mismo y se supone entonces que la humanidad se desenvuelve sola, tanto para luchar contra los animales salvajes como para asegurar su propia subsistencia material y su organización interna.

Pero, si pensamos en ella, ¿qué quiere decir esta inversión? Desde luego, si habláramos sin demasiadas precisiones, podríamos decir que hay una inversión del tiempo. Pero apenas dicha, esta expresión nos traiciona, pues no hay inversión del tiempo e incluso podemos preguntarnos si la misma expresión, «inversión del tiempo», tiene algún sentido. A partir de ese texto de Platón, y a su respecto, estamos como en medio del océano Atlántico, sin salvavidas, sin mástiles ni fértiles islotes a la vista. Sin nada. ¿Qué significa «inversión del curso del tiempo»? ¿Es concebible? ¿A qué aporías nos lleva?

Aquello de lo que nos habla Platón en su relato, en el que titila constantemente la idea de una inversión del sentido del tiempo, no es la inversión de su curso; Platón se guarda bien de aludir a ello. Se trata de la inversión de los movimientos, del sentido de diferentes movimientos. Para mostrarlo, tomemos dos ejemplos del mismo Platón: la esfera celeste y la generación de los individuos.

1. La esfera celeste: en lugar de girar en su sentido habitual, para nosotros de Este a Oeste, gira en el sentido contrario. Es una inversión del sentido de los movimientos. Pero podría decirse, después de todo, que ese sentido de rotación es completamente convencional. En el sentido de rotación de la Tierra no hay ningún privilegio intrínseco, diríamos hoy después de Copérnico. La Tierra podría girar en el otro sentido, en cuyo caso, por supuesto, el Sol saldría por el decimosexto distrito [de París] para ponerse por el duodécimo. Lo mismo vale para la derecha y la izquierda. Es evidente que las orientaciones espaciales son totalmente convencionales. Pero, ¿cómo hacemos las orientaciones antes/después, las orientaciones temporales? Las construimos siempre a partir de referencias espaciales: las agujas de nuestros relojes giran y definimos un sentido de la trayectoria a partir de referencias espaciales.

2. La generación de los individuos: en este otro ejemplo que da Platón, la convencionalidad ya no actúa. En el reino de Cronos, los hombres salían, brotaban de la tierra como ancianos y luego rejuvenecían hasta el momento en que, convertidos en niños y más tarde en bebés, desaparecían. Una vez más, en un primer momento no podemos más que admirar el poder de la imaginación creadora, así como la elaboración lógica que la acompaña. Si hacemos a un lado los relatos de la mitología tradicional, ese mito de Cronos en el *Político* es la primera obra de ciencia ficción *éntechnos*, escrita con arte —y no la mera transcripción de un folclore popular—, de la literatura universal. Hay sin duda ciencia ficción en la mitología, en los Vedas, pero, como escrito artificial, el relato de Platón es el primero de la historia de la literatura[1].

Tenemos entonces esos hombres que nacen viejos y mueren como recién nacidos. Nacidos hace mucho, habría que decir*. Y en este aspecto ya no podemos hablar de una convencionalidad del trayecto del tiempo. Por supuesto, un sofista que llevara al extremo una lógica vacía podría sostener que, después de todo, que alguien sea viejo o joven es convencional. Pero lo convencional es el vocablo. Al menos en un comienzo, porque una vez que existe, impone

1. [Podemos añadir el comienzo del *Timeo* y el *Critias* (mito de la Atlántida) (P. V.-N.).]

* *Nouveau-nés* y *vieux-nés* en francés, cuya traducción literal es, respectivamente, «nuevos nacidos» y «viejos nacidos», lo que se adecúa mejor a la idea en cuestión (*N. del T.*).

toda una serie de conexiones y asociaciones. No se puede cambiar viejo por joven, salvo que modifiquemos una enorme cantidad de vocablos del idioma... Digamos que en un comienzo son, lógicamente, convencionales. Pero la condición de ser viejo o joven nos remite a una descripción real, que nos parece ligada a un verdadero antes/después que no se puede invertir arbitrariamente. Elaboro *in extenso* lo que puede pasar por perogrulladas, trivialidades. Pero hay que prestar atención porque, justamente, esas cuestiones siempre están vigentes, tanto en filosofía como en física básica: ¿hay verdaderamente tiempo? ¿Y qué es el sentido del tiempo? ¿Qué determina el sentido del tiempo? ¿Es puramente convencional, como trazar ejes sobre un cuadro? ¿Podemos poner el cero aquí o allá y escribiremos los mismos teoremas, las mismas ecuaciones? ¿Bastará llevar a cabo correctamente las inversiones de signos?

¿A qué nos remite ese antes/después que experimentamos en función de este ejemplo —decisivo, a decir verdad— de la inversión juventud/vejez? Al hecho de que, pese a todas las físicas y todas las filosofías, no podemos dejar de considerar que para nosotros el sentido del tiempo resulta de una especie de encadenamiento *intrínseco* de los acontecimientos, unos a partir de otros. Nos parece que las cosas se desenvuelven en el sentido habitual, así como acariciamos a un gato en el sentido del pelo. Y si lo acariciamos al revés, lo sentimos en la mano y el gato reacciona. Hay algo así como un encadenamiento, una consecución de los acontecimientos que nos parece evidente, necesaria. Podemos pensar en esas baterías de cocina que exigen que la olla más pequeña esté dentro de una más grande para que sea posible apilarlas... Tenemos con ello, entonces, algo así como la percepción de una consecución que las propias cosas llevan intrínsecamente, en sí mismas, como un engendramiento interno de las sucesiones. Y eso es lo que estamos acostumbrados a pensar como tiempo.

Lo que nos revela entre líneas el relato platónico del mito de Cronos es cualquier cosa menos trivialidades. Puesto que se trata de uno de los grandes problemas no resueltos de la filosofía y la física básica. En efecto, si nos atenemos a la gran física tradicional, a saber, la mecánica racional, incluida su forma más consumada, la relatividad, el sentido del tiempo en el marco de esas teorías es completamente convencional. El ejemplo clásico de la mecánica, las bolas de billar que se golpean, es elocuente: supongamos que no caen en una tronera —pues en ese caso hay, efectivamente, cosas

irreversibles— y filmemos el proceso. Si luego pasamos la película al revés, lo que veremos 1) está en plena conformidad con las leyes de la mecánica racional; y 2) no nos sorprenderá en absoluto. Al margen del problema del choque inicial. Por lo demás, no hay nada en todo el desarrollo que pueda asombrarnos.

Tomemos ahora una película de Charlot. Que nos muestra consecuciones de hechos de la vida, es decir, irreversibles. Observémoslo al revés: Charlot vuelve entonces a subir la escalera retrocediendo y a gran velocidad. Nos reímos porque tenemos la sensación inmediata de que es imposible, de que hay una inversión del sentido de los procesos que no es posible. ¿Por qué? Después de todo, que Charlot suba una escalera al revés, de espaldas, no es algo que se diferencie de una bola de billar cuyo sentido se ha invertido. Y si una bola puede ir de derecha a izquierda, puede ir con la misma facilidad de izquierda a derecha. Con ello nos encontramos en pleno en el gran problema de la existencia de procesos irreversibles, que está en el centro de la termodinámica y la reflexión filosófica. Se trata también de la famosa historia del huevo: aunque mecánicamente no haya ningún absurdo, si rompemos un huevo no se reconstituirá por sí solo para volver a ser un huevo intacto[2]. Hay algo allí que marca la irreversibilidad. Y el intento de mostrar por qué la hay siempre está ahí, abierto y puesto en tela de juicio. Lo único que los físicos pudieron decir al respecto es que la inversión del sentido de los acontecimientos es sumamente improbable.

No voy a extenderme en el asunto, porque no es lo que discutimos en este momento. Pero haré, no obstante, la siguiente observación, que está implícita en el texto: el *Político*, que junto con el *Timeo* es el primer texto en que se aborda la cuestión del tiempo en la historia de la filosofía, remite a esta interrogación: ¿podemos o no concebir un tiempo separado de todo contenido? Está claro que si podemos, la convencionalidad del sentido del tiempo parece infinitamente menos plausible, si no incierta. En cambio, si no podemos concebir un tiempo al margen de todo contenido —como yo lo creo, con Aristóteles—, si sólo podemos pensar, vivir un tiempo a la vez que pensamos y vivimos la producción de una consecución interna e intrínseca de acontecimientos, es decir, la

2. [Probable alusión a la *nursery rhyme* inglesa *Humpty Dumpty* (P. V.-N.).] [Sentado sobre un muro, Humpty Dumpty —un huevo — decide dar un gran salto. No alcanza el esfuerzo de todos los caballos y todos los caballeros del rey para recomponerlo (*N. del T.*).]

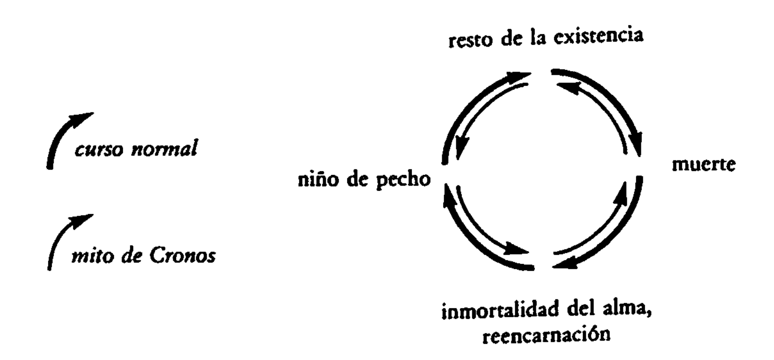
producción de acontecimientos o hechos unos *a partir* (*apò*) de los otros, entonces, en ese momento, el sentido de desarrollo de los acontecimientos da también un sentido al tiempo. Y el antes/después temporal no es simplemente arbitrario. Esto, en efecto, sería necesario para asignar todo su valor al *Político* y al mito de Cronos en cuanto mito. Vale decir, para destacar el hecho de que hablamos de algo que es imposible y no sólo inhabitual; algo que pone verdaderamente en entredicho los constituyentes del ser, los constituyentes del universo, a saber, la solidaridad interna del desenvolvimiento del tiempo con el despliegue del ser. Puesto que de eso se trata. Y es esta idea de una solidaridad interna del desenvolvimiento del tiempo y el despliegue del ser —para mí, la idea central en ese dominio— la que es radicalmente rechazada y condenada en la Época Moderna por la posición kantiana, por la idea de que la subjetividad produce, crea una forma pura de la intuición que es el tiempo y que, como tal, tiene un sentido independiente de cualquier acontecimiento que se desarrolle en él.

Hasta aquí en lo que se refiere a lo que está en germen, y muy dominante, en el mito del *Político*, y que con el transcurso del tiempo histórico, del tiempo del pensamiento, quedará más o menos desarrollado, más o menos explicitado, sacado de ese texto.

Pero quedan todavía varios puntos sobre los que hay que decir algunas palabras.

En primer lugar, sobre lo que Platón desarrolla en 271c: en la buena época, la época de Cronos, cuando, en consecuencia, el dios mismo dirigía el curso de las cosas, ¿qué pasaba? Con respecto a nuestra visión actual, todo iba al revés: se nacía viejo y se moría lactante. Pero ahí reencontramos lo que Platón dijo y volvió a decir cincuenta veces en sus diálogos sobre la imagen del mundo que da la filosofía. La filosofía muestra el verdadero mundo, y ese verdadero mundo, para el hombre común, es el mundo al revés. En el verdadero mundo tal como lo revela la filosofía, lo que es importante no existe para el hombre común; y lo que es fundamental para éste, es completamente desdeñable. La verdad es apariencia y la apariencia, verdad. Cosa que Platón nos reitera aquí con otra forma: en el tiempo de Cronos, que es el verdadero tiempo porque en él el mundo estaba realmente dirigido por el dios, todo iba al revés para nuestra mirada actual.

Segundo punto, en 272e. Podemos trazar el siguiente esquema:



Para nosotros esto no puede cambiar, es el tiempo como tal. Y cuando Platón invierte los contenidos, la vejez es igual al nacimiento y la infancia igual a la muerte. También aquí tenemos esos dos trayectos: los hombres salen viejos de la tierra y luego se convierten en niños de pecho. No se sabe demasiado qué pasa, pero hay que suponer —dado que para Platón las almas son inmortales— que una vida continúa una vez que el niño muere, que su alma pasa el tiempo que es debido «detrás» para reaparecer al nacer en un anciano.

¿El verdadero mundo es entonces el de Cronos? No, nosotros no vivimos en un mundo no verdadero, vivimos en el mal período del mundo, el tiempo de Zeus, cuando el mundo queda abandonado a sí mismo. Pero ¿por qué se pasa de un mundo al otro? Aquí, la respuesta de Platón consiste en el retorno a un pensamiento esencialmente griego. Hay que comprender que la cosa gira, gira y gira, como las vueltas de un reloj, y que al cabo de *n* giros una clase de período llega a su fin; a partir de allí comienza otro período, un segundo ciclo cósmico que al cabo de *n* giros... Y el cambio sobreviene (272d) ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελεώθη καὶ μεταβολὴν ἔδει γίγνεσθαι, «cuando el tiempo asignado a todas esas cosas se cumplió y tenía que producirse el cambio», y toda la riqueza terrestre se había gastado. Pero, ¿quién asigna ese tiempo? El director es aquí Cronos, que tiene subdirectores, pastores que hacen pacer a las diferentes categorías de seres, entre ellos los seres humanos. Entonces, ¿quién decide que ha llegado el fin del reino de Cronos?

Cabe recordar en este punto el parentesco, si no la verdad etimológica, *Krónos/chrónos*: *chrónos* es el tiempo mismo. Hay por lo tanto un sobretiempo que le dice al tiempo: tu tiempo ha pasado. Una instancia superior que le dice a Cronos: se terminó, hay que pasar al

otro ciclo. Y esa instancia no es en modo alguno una instancia personal, son las cosas mismas, la necesidad de las cosas mismas, una *anánke* superior a cualquier instancia personal y cualquier divinidad.

En ello Platón sigue siendo agudamente griego: esta concepción está profundamente arraigada en la historia y el imaginario griegos, presente por doquier en la mitología. Hay una *anánke* de hierro, una necesidad absolutamente insuperable que ningún dios puede soslayar, trascender. Este aspecto aparece en varias ocasiones en Platón. En el *Timeo*, por ejemplo, cuando el demiurgo fabrica un mundo lo más perfecto posible, pero no absolutamente perfecto. Lo mismo en el *Político*, en 273b: el mundo abandonado por Cronos se organiza lo mejor posible, *eis dýnamin*. Por lo tanto, cuando la divinidad suprema se retira, deja el mundo abandonado a su *heimarméne*, a su destino, y a su *sýmphytos epithymía*, el deseo que le es propio. ¡Frase sorprendente! El deseo propio del mundo es lo que sucede entonces durante esta fase: mal que bien, el mundo y la humanidad tratan de organizarse, pero no lo logran. Poco a poco se acercan a la catástrofe, y entonces llega el final de esta serie de ciclos: el dios se ve obligado a retomar el timón, reinstalarse en el puesto de piloto y reparar las cosas. El deseo *sýmphytos* del mundo, co-nativo, que empuja con él, es a la vez esa necesidad, esa tentativa, esa exigencia de organizarse por sí mismo y la imposibilidad de conseguirlo. Puesto que lo que más pesa en el mundo, según Platón, es la tendencia a la corrupción y la destrucción. Si queremos plantear un anacronismo, podemos hablar de pulsión de muerte; o, mejor, de la lucha entre una tendencia a la integración y una tendencia a la desintegración. Y dado que la segunda es la más fuerte, al cabo de una serie de ciclos, para sacar al mundo de ella y salvarlo, el dios debe intervenir.

Pero, ¿qué es toda esta historia, si no una enorme teodicea, una enorme apología de un dios? Si las cosas son tan malas, no es por culpa del dios. Él hizo el mundo lo mejor posible con la materia de que disponía. Y esa materia condena al mundo a una corrupción gradual. Demos gracias a la divinidad, sin embargo, por haber hecho todo lo posible, por una parte, y, por la otra, por sus intervenciones reiteradas y salvadoras (273b-d); puesto que el mundo librado a sí mismo degenera en una organización cada vez más confusa, debido a que contiene un elemento corpóreo, fundamentalmente ligado a su antigua naturaleza, que le hace perder la memoria de las Formas que le había impuesto el demiurgo. Hay por ende una *léthe*, un olvido de las Formas demiúrgicas y —frase extraordinaria— el mundo está cada vez más dominado por su pasión por el viejo desorden,

el desorden de otrora: δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος (273c). Abandonado a sí mismo, en la repetición de ciclos más y más calamitosos, el mundo se encaminaría hacia su catástrofe sin la intervención divina. Ésa es sin duda una teodicea.

En el momento en que el dios «vuelve a ponerse al timón», hay una frase incidental para justificar su intervención: el mundo se encuentra en la aporía, cerca de su ruina, y hay que evitar que se hunda, se disuelva en «el océano sin fin de la desemejanza», εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον. ¡Sobre esta frase podrían escribirse fácilmente cuatro volúmenes! La desemejanza, la alteridad. En efecto, ese «océano de la desemejanza» es *ápeiros*, infinito, interminable, inexperimentable y, en definitiva, impensable. Así es: ¿se puede imaginar un grupo o conjunto de cosas en que cada una de ellas sea perfectamente desemejante de todas las demás en todos los aspectos? Impensable. Ser es ser idéntico a sí mismo, en primer lugar en el tiempo; y ser es participar en lo universal. Ser es tener de sí otra cosa que se parece a uno mismo. Esto se puede tomar desde todos los puntos de vista. Por ejemplo, desde el más concreto, el de la humanidad o la biología: no se puede ser perro por sí solo, no sólo porque es preciso que haya perros, sino también porque hace falta que haya carne que se pasee con la forma de una liebre. Pero también puede ser tomado —y es crucial— en el plano más filosófico: lo absolutamente heterogéneo es un límite del pensamiento. El mundo de la época de Zeus se desordena cada vez más y, por lo tanto, es cada vez más heterogéneo y menos pensable; y por eso mismo participa cada vez menos en el ser.

Al intervenir, Cronos salva a la vez la existencia real y efectiva del mundo, la universalidad del ser, pero también el medio de expresar la heterogeneidad. Puesto que, para poder expresarla, hace falta cierta base de homogeneidad. Para poder decir lo otro, hay que tener lo mismo. Para poder decir en qué aspecto únicamente lo otro es otro; sin embargo, para decir que es otro más de esto, es preciso que el *b* que es distinto de *a* o, mejor, que ambos, se sitúen, en cierto sentido, desde cierto punto de vista, en el mismo nivel. De otra manera no es posible.

Tercer punto, 274b: esta nueva antropogonía, la forma en que los primeros hombres salvajes pudieron arreglárselas y crear poco a poco una vida civilizada. Resumo lo que expuse *in extenso* anteriormente. Lo que en ese mito de antropogénesis o antropogonía que tenemos aquí —me refiero al círculo de Zeus— se dice del ser individual se puede decir de toda la humanidad. El nacimiento de ésta

no es la infancia sino un estado primitivo, desde el que marcha hacia una especie de civilización. Esta idea de la antropogonía y la descripción que Platón hace de ella se oponen a lo que era el fondo de la tradición griega, a saber, la idea concreta de una Edad de Oro, que es aquí la era de Cronos. Era de Cronos es la denominación griega de la Edad de Oro, el tiempo paradisíaco, el Edén. Ése es el hilo de Platón, que él ha tomado y alterado. Pero, desde el siglo V, pensadores como Demócrito, Protágoras y Tucídides —sin tomarse siquiera el trabajo de decir: todo eso son tradiciones, necedades populares, mitos— afirman que tuvo que haber un estado primitivo, un estado que, técnicamente y desde el punto de vista de la civilización, era menos avanzado que el hoy existente. Se trata de explicaciones que florecen en el siglo V y que también van a la par —creo que esto es explícitamente valedero tanto para Demócrito como para Tucídides— con una idea que no se formula así pero que es sin duda la idea de la autoconstitución de la especie humana. Una especie humana que verdaderamente se forjó a pulso. El hincapié que Demócrito y Tucídides hacen en las invenciones materiales también es muy fuerte. Desde ese punto de vista se anticipan a Marx, que no inventó gran cosa: todo el procedimiento material por el que se sale del estado salvaje es destacado por Demócrito y figura en la *Arqueología* de Tucídides. Tenemos entonces esa idea vigente en el siglo V y que se difundió, la de una autoconstitución de la especie humana, aun cuando no se la designara en estos términos.

Ahora bien, ¿qué hace Platón con ese mito? Ante todo, retoma la idea de una antropogonía y al mismo tiempo, en primer lugar, la despoja del carácter histórico que mostraba con mucha claridad en Demócrito y sobre todo en Tucídides, al sumergirla en un número indefinido de ciclos que se suceden. Todo eso no es más que una eterna repetición, tan pronto en un sentido como en el otro. En segundo lugar, lo máximo que se puede hacer —cosa que veremos en detalle a propósito de la gran digresión central— no es más que una miserable aproximación a lo que podía pasar en la época de Cronos. Pero por eso mismo, en esta presentación deliberadamente ahistórica volvemos a encontrar la voluntad de Platón —manifiesta en la *República* y sobre todo en las *Leyes*— de detener, de inmovilizar la historia, de poner fin a ese cambio en las ciudades, a esa adopción de nuevas formas. Más precisamente, si en las *Leyes* y la *República* esa tendencia se manifiesta sobre todo como una voluntad de no cambiar la Constitución de la ciudad, o bien de hacerlo de manera completamente excepcional, aquí, en el *Político*, se trata

simplemente de una constatación y no de una voluntad: ya ni siquiera vale la pena detener la historia, en cierto sentido ya se ha detenido. Y desde siempre, puesto que nunca se desenvuelve más que en dos tipos de repetición que se reproducen constantemente, girando ora en un sentido, ora en el otro. No hay historia, no hay más que ciclos eternos que se desenvuelven en ese tiempo del que el mismo Platón dice en el *Timeo* que fue creado por el dios al final de su demiurgia del mundo como imagen móvil de la eternidad. Ese tiempo que no es sino una imagen de la eternidad debe ser, entonces, forzosamente circular, pues el círculo, el ciclo, es la figura que mejor evoca la identidad: puede girar sobre sí mismo sin que nada cambie.

También tenemos, desde luego, la reintroducción (274c-d) más cruda de una heteronomía completamente mítica. Platón recupera en este caso la tradición mitológica: quienes inventaron herramientas, ciudades, murallas, navíos no son los hombres, como nos enseña la tradición democritea retomada por Tucídides. No, para Platón vuelven a ser Prometeo, Hefesto y Atenea quienes han dado a los hombres las artes que necesitaban para sobrevivir, y en un momento, por otra parte, en que los acechaba la extinción porque los animales salvajes eran mucho más numerosos que ellos.

Así, esa especie de reconocimiento embrionario pero bastante seguro en su inspiración que surge en el siglo V, de una especie de autoconstitución, autocreación de la humanidad, esa conciencia embrionaria que aparece a través de las reconstituciones de una primera fase de la historia de la humanidad en las antropogonías de Demócrito y Protágoras, en la *Arqueología* de Tucídides e incluso, en otro sentido, en el *Discurso fúnebre* de Pericles, esa conciencia embrionaria, decíamos, es destruida aquí por la reintroducción de una heteronomía cosmológica; destruida, por lo tanto, en el nivel mítico, cosmológico, de una cosmología que no tiene otros fundamentos que el imaginario de Platón. Y también será destruida en la primera digresión que vamos a ver, es decir, en la idea de que lo que los hombres fueron capaces de inventar para protegerse en el círculo de Zeus es en realidad algo completamente inferior y sin comparación con el arte del verdadero pastor de los rebaños humanos.

Última observación sobre ese mito antes de entrar en la digresión principal. ¿Cuál es la meta manifiesta del *Político*? Introducir detrás del pensamiento de Platón, detrás de los magistrados de las *Leyes*, lo que podríamos llamar «reservas estratégicas» en el plano de la filosofía, de la ontología, de la cosmología. Así, Platón argumenta y discute en las *Leyes* para mostrar que hacen falta magistrados así o

asá; y en la *República*, que la clase dirigente, gobernante, debe ser la de los filósofos. En cada ocasión trata de justificar discursivamente todo eso. Pero el mito del *Político* interviene en el mismo sentido y de una manera mucho más profunda, justamente al referir que en el verdadero estado de las cosas, en la época de Cronos, la humanidad era dirigida por los pastores divinos. Y si durante la era de Zeus los hombres se autogobiernan, sólo lo hacen como *second best*, segunda solución menos buena que la primera. Pero ahora voy a abordar la segunda digresión.

2. *Segunda digresión: la forma de los regímenes*

Platón retoma la distinción entre las formas de los regímenes ya utilizada por Heródoto, luego por Jenofonte y por él mismo en la *República*, cuando, mediante la mezcla de consideraciones de filosofía política y de sociología y antropología, distingue los diferentes tipos de regímenes políticos, que por otra parte se mantuvieron como clásicos en la filosofía política. Esa discusión se reitera varias veces en el *Político*, pero lo que nos interesa sobre todo es que, en referencia a esa distinción de los tipos de regímenes, surge la famosa digresión concerniente a la ley y el hecho de que lo que debe prevalecer en la ciudad no es ella sino la ciencia. Ciencia poseída por el político, y que nunca puede ser adecuadamente contenida en las leyes o representada por ellas.

Esta digresión se extiende de 292a a 300c. Comienza por plantear una primera base en 292c, cuando el Extranjero dice: pero, ¿es realmente serio tratar de distinguir las Constituciones de las ciudades a partir del hecho de que dominen algunos, muchos o todos? ¿Que haya libertad o coacción? ¿Que gobiernen los ricos o los pobres? Puesto que hemos postulado que la política es una ciencia, ¿no debemos efectuar nuestras distinciones en referencia a ella? Es imposible hacerlo de otra manera, responde desde luego el joven Sócrates. «Así pues, la cuestión que se plantea necesariamente en lo sucesivo es ésta: ¿en cuál de esas Constituciones se realiza la mayor ciencia del gobierno de los hombres [...] que sea posible alcanzar?»

Insisto que esto reproduce, repite aquí esa especie de petición de principio que se introdujo negligentemente al comienzo del diálogo sin que en ese momento pudiera prestársele una verdadera atención. Petición de principio que parece caer por su propio peso, pero que es completamente discutible: la política es una ciencia, una *epistéme* en el sentido fuerte del término. Es lo que se dice al comienzo del

diálogo, se parte de ahí, nadie lo discute, se dicen un montón de cosas y ahora llegamos a la descripción de los diferentes regímenes, caracterizados como lo hace habitualmente la gente. Hay democracias, hay oligarquías; hay regímenes en que dominan los ricos, otros en que los pobres son más fuertes... Y de repente el *xénos*, hombre serio, dice: pero, ¿qué estamos contando? ¿No habíamos dicho que la ciencia determina la política? Si es así, a partir de la ciencia hay que determinar el resto y la relación de éste con ella. En efecto, tienes razón, contesta desde luego el joven Sócrates: «No podemos dejar de quererlo». Y se embarcan entonces en esta tercera digresión concerniente a la ciencia. Pero para salir de ella casi de inmediato, en 292e, y con una observación ultraempírica, totalmente contingente y material, y de una naturaleza absolutamente distinta de las consideraciones *a priori* que la anteceden: «Pues bien, ¿hemos de creer —pregunta el Extranjero— que en una ciudad la masa sea capaz de adquirir esta ciencia política?».

Aquí es preciso alertar sobre la extraordinaria retórica —¿deshonestidad?— de Platón. Consideraciones como «la política es una ciencia», que parecen lógicas, filosóficas, *a priori*, pasan así como así. Se trata, sin embargo, de una idea que se sitúa de entrada en un nivel muy elevado, que parece profundo —y que lo es, por lo demás— y que plantea, aunque sea falsa o discutible, una gran cantidad de problemas. La política pertenece a la órbita del hacer, el hacer es una actividad consciente. ¿Existe una noción del «bien hacer» o el «mal hacer»? Claro que sí. Si hay un aspecto consciente en el hacer, el bien hacer no puede sino estar ligado a él. De modo que cuanto más conscientes somos, mejor hacemos. Límite: ¿el saber absoluto garantiza el hacer correcto? Tal vez. Pero aquí, ¿cómo se llega a la afirmación de que sólo la *epistéme* puede dar la buena política? E incluso, ¿quién define la Idea de la política? Puesto que en Platón siempre existe también la tendencia a deslizarse de la norma al ser: la buena política es la política. La mala política no es política. Así como la mala filosofía no es filosofía sino sofística. Y la mala política no es más que una variedad de la sofística, es decir, del tráfico de ídolos, de imágenes. Habría que preguntarse, además, hasta dónde puede llegar esta especie de confusión: ¿un mal caballo ya no es un caballo? Bueno, pero la posición de Platón resulta clara, al menos en el dominio de las facultades.

De modo que es retórica esa afirmación abrupta que nos asesta la idea de que la política es una ciencia. Pero también es retórica la

manera en que es interrumpida por esta consideración de una naturaleza muy distinta, perfectamente empírica, del Extranjero:

> —En este aspecto, ¿la masa es capaz de adquirir esta ciencia política?
> —¿Cómo habría de ser posible?
> —Sin embargo, en una ciudad de mil ciudadanos, ¿podría ser que cien o al menos cincuenta ciudadanos poseyeran esa ciencia?

En este punto, el joven Sócrates interviene para pronunciar mucho más que las cinco o seis palabras de adhesión que suele decir:

> Si así fuera, la política sería la más fácil de todas las artes. Entre mil ciudadanos, ya resultaría muy difícil encontrar cincuenta o cien que supieran jugar bien a las damas. Entonces, en el caso de ese arte que es el más difícil de todos, ¡sería ya un milagro que hubiera un ciudadano que lo poseyera!

En esas condiciones —retoma la palabra el Extranjero—, a ese raro ciudadano, si posee verdaderamente la ciencia política, le corresponde ejercer la *orthé arché*, el buen mando. Y en este punto, Platón, en una tirada retóricamente muy bella pero completamente atroz, saca las consecuencias de lo que acaba de decirse y justifica el carácter absoluto del poder: «Hay que decir que esos individuos, ya gobiernen con el acuerdo de los otros ciudadanos o sin él, según los *grámmata* o sin *grámmata*, ya sean ricos o pobres, son los verdaderos soberanos». Su autoridad se ajusta a un arte.

Y el Extranjero extrema su ventaja recurriendo entonces a una comparación perfectamente sofística con el médico. Maniobra que no hace más que reforzar el aspecto resueltamente retórico de toda la argumentación. Puesto que la panoplia retórica de Platón es completa y, si él sabe utilizar la presentación de lo plausible como prueba de lo verdadero, pone en juego con igual competencia la estrategia de la diversión. Es elemental: desplacen el punto de interés del auditorio y prácticamente habrán ganado. Esfuércense por demostrar algo con razonamientos, cifras... Basta que vuestro adversario grite entonces: «¡Y Nicaragua! ¡Y Polonia! ¡Y las nacionalizaciones!», para que la multitud empiece a ulular...

Tenemos entonces una comparación-diversión, bastante evidente porque la introduce un «además»: «Si tuviéramos un médico, además, ¿diríamos que es menos médico por ser rico o pobre? ¿Diríamos que es más o menos médico porque actúa según reglas escritas o sin ellas?».

¿Se puede decir que una indicación médica es falsa porque el paciente se niega a aplicársela? Desde luego que no. Lo cual nos remite al *Gorgias*, a la forma en que Platón ve la relación entre la *téchne* médica y la retórica. Gorgias nos dice que su hermano es médico, que conoce las buenas recetas para curar pero que no sabe, no es capaz de convencer a su paciente de que lo obedezca. El papel del retórico —de Gorgias, por lo tanto— es persuadir a ese enfermo. Aquí, en el *Político*, el verdadero médico, sepa o no persuadir y esté el enfermo convencido o no, tiene razón al purgarnos, al sajarnos la piel, al cauterizar, al operar, mientras actúe de acuerdo con el buen discurso, el *orthòs lógos*.

Lo mismo sucede con el político, entonces. Cosa que se dice sin decirse, y en ello reside todo el contrabando, en 293c: «Entre los regímenes políticos, las diferentes *politeîai*, la única y verdadera *politeía* será aquella en que los gobernantes posean auténticamente el justo saber, sean *epistémones*, sabios en el dominio político». Y esos gobernantes tendrán razón, ya actúen según las leyes o contra ellas y que gobiernen a súbditos que estén o no de acuerdo en ser gobernados, y en serlo de ese modo.

Platón sabe cómo arreglar su asunto. Atesora con mucha fuerza ese filón del que va a tratar de extraer las consecuencias más extremas. Y cuando se consagre a ello, tras un discurso de un aparente rigor total y varias aprobaciones del joven Sócrates, éste volverá a respingar: «Todo eso está muy bien, pero en lo que hemos dicho hay algo que me molesta: esa historia de actuar según las leyes o contra ellas». El Extranjero retoma entonces la palabra, y aprovecha la oportunidad para hacer la crítica de la ley. Es lícito pensar aquí en Napoleón o Clausewitz, en la estrategia, pero traspuesta al dominio del discurso: cuando se alcanza una victoria, hay que explotarla a fondo, ignorar los objetivos secundarios, extremar la superioridad. El Extranjero, entonces, continúa: no sólo contra las leyes, sino que también puede matar o exilar a los ciudadanos, dado que actúa *ep' agathôi*, por el bien de la ciudad, ya que tiene el saber y sabe por tanto qué es bueno para ella. Se trata en verdad de la legitimación del poder absoluto, el secretario del PC que sabe qué es bueno para la clase obrera. Y las pequeñas precauciones que toma Platón son bastante divertidas: ἕωσπερ ἄν, mientras que, en la medida en que; ἐπιστήμῃ καὶ τῷ δικαίῳ προσχρώμενοι σώζοντες (293d-e), utilizando la ciencia y el derecho para salvar la ciudad, haciendo que de peor pase a ser mejor... Entonces, en esas condiciones, tenemos al ver-

dadero político y. por lo tanto la verdadera *politeía*. Y todas las demás no son sino imitaciones bastardas, grotescas, fraudulentas...

Ese poder absoluto justificado por el saber político no tiene ninguna otra limitación que la resultante de su saber mismo. O bien de la naturaleza de las cosas. Pero sobre este punto no se hace ninguna aclaración. ¿En qué consiste esa naturaleza de las cosas? Visiblemente, no se puede obligar a la gente a caminar de cabeza, pero más allá de eso no hay nada más. ¿Quién podría decir al hombre regio: sobrepasas lo que puedes hacer? ¿En nombre de qué ciencia? ¿Con qué derecho? Quien posee el conocimiento es él.

En 293e, el joven Sócrates se extiende un poco: «Sobre todos los otros puntos, Extranjero, tu lenguaje me parece completamente mesurado (*metríos*). Pero lo que se refiere a la obligación de gobernar sin leyes, resulta demasiado incómodo de oír». En realidad, para un griego es algo absolutamente inconcebible. Les recuerdo, en Heródoto, la perorata del espartano tránsfuga a Jerjes, que ha llegado a Grecia con su gran ejército. Jerjes está seguro de su victoria, aunque sólo sea porque los griegos no tienen ningún rey que los dirija en la batalla. Y Demarato responde: «Te equivocas, oh Rey, porque tienen un soberano al que temen infinitamente más de lo que tus persas te temen a ti». «¿Y quién es ése?», pregunta Jerjes. «¡El *nómos*!»

Más de un siglo después, el joven Sócrates reacciona del mismo modo: la historia de que el político puede gobernar sin leyes no funciona. El Extranjero: haces bien en plantear esa objeción, ya me la esperaba e iba a preguntarte si aceptabas todo lo que dije o si hay en ello algo que te aflige. «Nuestra intención será ahora exponer la cuestión de la rectitud de un gobierno sin leyes.» Y comienza entonces esta famosa tirada, muy hermosa y cierta. Dictar leyes es una función regia. Les recuerdo el enorme abuso de lenguaje que comete Platón en el *Político* al identificar constantemente al hombre político con el hombre regio, lo cual es una monstruosidad para Grecia, aun la del siglo IV, porque el rey es el Gran Rey de los persas, el déspota asiático. Ya nadie es rey en esa época, y ni siquiera los tiranos sicilianos se atreven a hacerse llamar de ese modo. En cuanto a Esparta, los «reyes» no lo son verdaderamente. Y pese a ello Platón se lanza decididamente: ¡el hombre político es el rey!

El Extranjero: «Puesto que el arte del legislador es una parte del arte regio, es decir, del arte político, lo que digo es que lo mejor no es que las leyes sean soberanas, sino *ándra tòn metà phronéseos basilikón* [el hombre regio que obra con *phrónesis*]». Y la *phrónesis*

no es en absoluto la prudencia, es el juicio en lo que tiene de creador. No es únicamente, como diría Kant, la capacidad de someter el caso a la regla y ni siquiera encontrar la regla común a través de los diversos casos. La *phrónesis* es encontrar, a partir de un caso único, una regla original que se aplique a él y, tal vez, a otros que se presenten. Como el caso que surge es único, no puede subsumirse en una ley ya vigente. El hombre político, el *basilikós*, debe gobernar. ¿Por qué? Porque la ley no funciona:

> —Una ley jamás podrá abarcar con exactitud lo mejor y lo más justo para ordenar a todos del modo más perfecto, pues las desemejanzas de los hombres y los actos y el hecho de que casi ninguna cosa humana esté nunca en reposo no permiten enunciar nada absoluto que valga para todos los tiempos y casos en materia y ciencia algunas. ¿Estamos de acuerdo en esto?
> —¡Sin discusión!
> —Ahora bien, vemos que la ley tiende precisamente a eso mismo [es decir, a imponer por doquier y en todas las circunstancias la misma regla], como un hombre presuntuoso, arrogante e ignorante [*ánthropon autháde kaì amathê*] que no permitiera a nadie actuar en nada contra sus propias órdenes, ni siquiera hacerle preguntas o, si algo nuevo sucediese, obrar mejor al margen de las reglas prescritas por él (249b-c).

El hombre presuntuoso, arrogante e ignorante es la ley. Ya lo dije de una vez por todas: ¡pónganse el impermeable! Pero hay sol... Dije lo que dije. La ley ha dicho de una vez por todas y persiste en lo dicho, no acepta ni discusión ni objeción.

Ese pasaje, que condensa toda una serie de elaboraciones de Platón sobre el mismo tema, en especial en el *Gorgias* —y ya tenemos toda la colección—, también está en el origen de lo que Aristóteles desarrollará en el quinto libro de la *Ética a Nicómaco* sobre el concepto de equidad[3]. Y esta idea está, asimismo, en el corazón, en el fundamento de todas las críticas de Hegel contra lo que llama el «universal abstracto». Todas las críticas hegelianas contra Kant, por un lado, y contra la filosofía del «universal abstracto», por el otro, están contenidas allí. Y todo coincide con un motivo muy profundo de la filosofía platónica, motivo contradictorio, por otra parte; en este punto nos encontramos, una vez más, en plena turbulencia.

3. [Cf. C. Castoriadis, «Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous», en *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1978; [2]1999 (P. V.).]

Motivo contradictorio porque, por un lado, tenemos ese tema que aparece aquí en referencia a la ley: que la ley repite siempre lo mismo; y que puede retomarse en mil y una formas; por lo menos es preciso complementar, completar la ley con la equidad. Al respecto, puede darse a esta crítica de la ley la forma socialista: la ley, por ejemplo, prohíbe con el mismo rigor a los ricos y a los pobres dormir bajo los puentes... O prohíbe robar. Acuérdense de *Los miserables*: un hombre que se muere de hambre roba un pan... y le aplican cinco años de trabajos forzados.

Pero esta crítica de la ley como regla inmutable, ciega, sorda, coincide con otro tema muy frecuente en Platón, que corresponde cabalmente a lo que él piensa, a saber, la crítica de la escritura en relación con el discurso vivo.

Al respecto, el texto fundamental es el *Fedro*. También la *Carta séptima*, que a mi juicio no es auténtica, pero cuyos pasajes filosóficos fueron escritos por alguien que conocía muy bien su asunto platónico... La escritura, por lo tanto, fija de una vez por todas el pensamiento, mientras que en la palabra viva, en el diálogo, cuando hablo puedo rectificarme, corregir un error. Una vez escrito, un libro es un decreto. Está ahí de una vez y para siempre, no es posible modificarlo. Por otra parte, el argumento desarrollado en el *Fedro* es perfectamente justo: el sabio egipcio responde lo siguiente a Theuth, el dios egipcio que, para ayudar a los hombres a reparar su tendencia al olvido, inventó las letras y se las entregó: «Oh muy astuto Theuth, creías haber encontrado un remedio para el olvido de los hombres e inventaste un veneno para su memoria, porque ahora tienen letras y se confiarán a ellas en vez de fiarse de su propio recuerdo». Y es absolutamente cierto: cuando se pasa por un período de ilegalidad, sorprende la propia capacidad para aprender de memoria doscientos números de teléfono. Mientras que en épocas normales uno consulta una y otra vez la agenda para recordar el número de su novieta/e. Desde el momento en que sabemos que algo está escrito, nos entregamos y liberamos la memoria. Es completamente normal, fisiológico. Otro ejemplo: frente a un tribunal, cuanto más analfabeto es un testigo, con mayor exactitud reconstruye lo que pasó el 4 de agosto de 1985 entre Albertville y Val-d'Isère, de qué color era el automóvil...

Tenemos entonces ese tema de la crítica de la escritura, la crítica de la ley, la crítica de un pensamiento abstracto y simbolizado en oposición a un pensamiento vivo que pasa por el discurso; tema del que Derrida extrajo muchos elementos en *La voz y el fenómeno* y

que en general puede vincularse a toda una visión que anticipa concepciones muy ulteriores, que anticipa casi a san Agustín y todo el imaginario cristiano, como lo hizo Platón en muchos puntos: la verdad es la subjetividad viviente. Lo verdadero es esa voz que vibra, el trabajo del pensamiento que surge, la autocorrección, la invención, la luz que se cruza entre las miradas en la discusión... El resto, el papel escrito, los trazos escritos, son una especie de residuos muertos que la vida dejó tras de sí una vez pasada. Pensé, me encontré realmente en la verdad del pensamiento que es una actividad subjetiva, que es el diálogo del alma consigo misma —como lo dice Platón en varias ocasiones—, y luego consigné algunos aspectos de ese pensamiento ahora muerto, de ese diálogo del alma consigo misma, en un papel, un mármol, un papiro, un pergamino. Eso no es la verdad.

Como se puede ver, alrededor de este punto hay toda una inspiración filosófica que sigue alimentando incluso a Kierkegaard, sobre la verdad de la subjetividad como fuente, en oposición a cualquier obra de esa subjetividad y en especial con respecto a la escritura, pero no únicamente. Puesto que esa crítica de la obra en cuanto se opone a la subjetividad es también, con el enorme anacronismo que esto supone, la crítica de la alienación que implica toda objetivación: el creador que produce una obra aliena en ella una parte de su propio ser, pierde su sustancia en vez de ganar en inmortalidad. Y esto no sólo porque pierda la vida al sumergirme en mi obra, sino porque ésta es menos verdadera de lo que yo soy en las facultades de mi pensamiento, de mi actividad pensante viva. Esta idea ya aparece tanto en el pasaje del *Político* como en la crítica de la escritura en el *Fedro*, y es una constante en Platón.

Y cuando digo que en ese punto estamos todavía en medio de la turbulencia y una contradicción muy profunda, es porque para el mismo Platón esa idea contradice lo que es la piedra angular de su filosofía, vale decir, que el ser es *eîdos*. Que el ser es Forma, que las Ideas son el verdadero ser. Y las Ideas no son sujetos. Tal vez haya algo no lícito en querer poner frente a frente y hacer «coherentes» a cualquier precio estas corrientes en Platón; por otro lado, hay una atenuación de la antinomia en una especie de punto supremo en que las dos cosas convergen, que sería precisamente la famosa idea de la *República* referida al *agathón*, el bien, que no es una *ousía*, una esencia, que no es una Idea, sino que está más allá de la *ousía* o la Idea y del que podría decirse que es lo que otorga a la vez la esencia y la cognoscibilidad a las Ideas, que es una metaidea o un metasujeto

en el que ambas se combinan. Todo esto sigue siendo un análisis puramente enigmático que no lleva a ninguna parte. Por debajo de ello, inmediatamente, tenemos una escisión que se traduce en el hecho de que por un lado todo sujeto, aun el más elevado, como el demiurgo del *Timeo*, es impotente con respecto a la materialidad de lo dado, pero por el otro está sometido a las reglas que forman los *eíde*, las Ideas, las Formas, y que el verdadero ser, por lo tanto, es esto, lo que siempre es idéntico a sí mismo, la Forma; y otro aspecto, en el cual, al menos tratándose del ámbito humano —y acaso también sea esto lo que atenúa un poco las antinomias—, Platón afirma constantemente que la verdad está del lado del sujeto viviente y hablante y no del lado de lo que el sujeto ha producido. La verdad está en el discurso y no en el escrito, la verdad está en el saber y el querer del hombre regio y no en las leyes. ¿Por qué, pese a todo y a falta de hombre regio, hay que apoyar las leyes? Lo veremos otro día.

Desde ese punto de vista, advertimos una vez más cuánta razón tenía Whitehead cuando decía que toda la filosofía occidental puede entenderse como una serie de anotaciones marginales hechas al texto de Platón. Lo cierto es que yo, Castoriadis, no sería capaz de hacerlas si otros no las hubieran hecho, y si no las hubieran hecho según locuras que les eran propias, y en ciertas direcciones. Y como Platón mismo cuando se dirige a las consecuencias extremas de tal cosa o tal otra, esto no impide, con todo, que sea allí donde todo ese movimiento encuentra su punto de partida, una infinidad de gérmenes que pudieron desarrollarse de tal manera.

Pregunta

Sobre el discurso oral: ¿cuál es la auténtica verdad?

—La pregunta es completamente clara, y recoge lo que yo dije al hablar de «momentos de turbulencia». En Platón están las dos cosas, y no veo cómo se puede resolver. Platón no dice que cualquier ley es falsa, sino inadecuada, impropia en atención a aquello de que se trata, es decir, reglar la vida humana. Ya veremos los absurdos que conducen a su crítica de la ley. ¿De qué se trata en esta historia? Soy yo quien habla, por supuesto: lo que pasa es que Platón no ve el problema de la institución, y Derrida tampoco, por otra parte, en *La voz y el fenómeno*. No ve la relación del juego entre la subjetividad y sus obras. Esta persona que habla, esta voz viva, este pensamiento

animado, sólo son posibles, pese a todo, porque hay obras, es decir, porque hay instituciones. Esas instituciones son el producto de las actividades instituyentes. Es cierto que hay una alienación que está constantemente presente en la historia, que consiste en perderse ante las propias obras, y no sólo en el caso del sujeto personal sino de la humanidad entera. Vale decir, alienarse en sus instituciones. Olvidar que uno es instituyente, y por razones muy profundas, lo que por otra parte es muy fastidioso.

En términos más generales, lo que Platón no ve, como tampoco Derrida en su crítica del fonocentrismo, es la relación entre el sujeto viviente o la colectividad de sujetos vivientes o la sociedad instituyente, por un lado, y la obra o la institución, por el otro.

CLASE DEL 23 DE ABRIL DE 1986

Cabe reanudar ahora la extraña estructura del *Político*, tan extraña que pudimos distinguir en él, y la verdad es que sin excedernos, como suele decirse, tres o por lo menos dos definiciones y media del político, de las cuales las dos primeras son manifiestas. Platón da ante todo la definición del político como pastor de rebaños, y la abandona con el argumento —evidente, sin embargo, aun antes de comenzar— de que entre un pastor y los animales que hace pacer hay una diferencia de naturaleza, mientras que no puede decirse lo mismo del hombre político y el «rebaño» que cuida. Sería posible decirlo, a lo sumo, en el caso de un dios, lo que conducirá a la primera digresión.

Da a continuación una segunda definición o, más exactamente, se saca del sombrero un paradigma, el del tejido, y conjura al joven Sócrates a examinarlo juntos, con la tenue posibilidad de descubrir en él, acaso, qué es el político. Parten, por lo tanto, del análisis del tejido, para concluir en definitiva que, en efecto, el político es un tejedor. Habida cuenta de la distinción de las diferentes actividades y artes que componen la ciudad, nos veríamos obligados a creer que el tejedor teje precisamente esas tramas e hilos de la sociedad. Ahora bien, en realidad no hay nada de eso, porque en el momento mismo en que creemos estar al término de nuestros esfuerzos descubrimos que lo importante no es la distinción entre las diferentes ocupaciones de la ciudad, sino entre diferentes facultades del alma. Facultades del alma que, por otra parte, son traducidas antropológica y sociopsicológicamente, por así decirlo, y se nos presentan como opuestas por naturaleza: el extremo valor/la extrema prudencia, por ejemplo. El

político como tejedor, por lo tanto, tiene que tejer entre sí esas diferentes variedades de virtudes o, mejor, de potencias de virtudes, esas *dynámeis* de virtudes.

Se puede señalar, incidentalmente, que el único ejemplo que se compone antitéticamente mediante potencialidades opuestas es el de la valentía... Tras lo cual Platón concluye con esta definición de los vicios y las virtudes y se queda ahí. Pero entretanto tuvimos derecho a por lo menos ocho incidentes, algunos de ellos muy significativos y referidos a la división en especies y partes, o bien a la importancia del punto de vista desde el que se hace una división, e incluso el tema del paradigma y los elementos y, por último, la medida relativa y la medida absoluta.

¿Con qué podríamos comparar todo esto? Tal vez con una obra teatral, una de esas tragedias en que alternaban partes habladas y partes cantadas. O con una ópera, cuando se suceden pasajes recitativos, arias, dúos, ballets...

Tenemos entonces las dos definiciones y media y después los ocho incidentes y las tres digresiones, que distinguí arbitrariamente, hablando de digresión cuando es mucho más larga, y de incidente cuando es relativamente poco importante por su longitud, si no por el tema.

V. LAS TRES DIGRESIONES *(CONTINUACIÓN)*

1. *La primera digresión es la concerniente al mito del reino de Cronos*

Se trata de la única época durante la cual habríamos podido hablar verdaderamente de un pastor divino, el dios de esa era: dios con la figura de Cronos, el rostro de Cronos, que se habría encargado realmente de los seres humanos, lo mismo que de todo el resto. Habría cuidado, habría hecho pacer a todo el mundo, toda la creación, como se dice en nuestros días. En este caso existe la diferencia de calidad y naturaleza que permitiría hablar del dirigente, del político, como un pastor de rebaños.

En este relato aparece la sorprendente idea de la inversión de los procesos del tiempo: durante el reino de Cronos, en un momento dado, el dios abandona el mundo a su suerte, sin que por otra parte se sepa muy bien por qué. Se produce entonces esa enorme inversión de los procesos que hace que las cosas vayan al revés, en

el sentido que a nosotros nos parece el bueno —los niños maduran, las plantas crecen, el sol gira de este a oeste—, pero que es el reverso del verdadero orden de las cosas. Visible alusión al hecho de que las verdades que descubre la filosofía son absolutamente locas para el sentido común; son el mundo al revés. Tema que es una constante en los filósofos al menos desde Heráclito, y que Platón retoma en ese pasaje. Abandonado a su suerte, el mundo trata de organizarse lo mejor que puede pero todo va de mal en peor, las cosas se encaminan hacia la corrupción —entre otras razones, sin duda, porque los humanos no son capaces de autogobernarse— hasta el momento en que, ante la amenaza de una disolución total del universo, el dios vuelve a tomar los asuntos en sus manos, se reinstala en el timón y con mano firme invierte nuevamente el curso de las cosas, se ocupa activamente del gobierno del universo y lo pone en el buen camino.

El otro día dije dos palabras sobre las motivaciones que hacen que Platón introduzca este mito. Mi hipótesis es que no se introduce el mito para justificar lo que se dice en el diálogo, sino que, antes bien, se introduce el diálogo para justificar el mito. Volveremos a ello cuando hablemos de la estructura global del diálogo, al final de nuestra discusión.

2. *La segunda digresión concierne a la forma de los regímenes*

Se presenta en dos fragmentos: 291d-e y luego, mucho más extensamente, desde 300d hasta 303b. En ellos se establece una división de los regímenes y se evalúan los regímenes políticos, al menos los menos malos. Tampoco en este caso la organización del texto es cuadrada ni redonda, no es lineal, pero aquí esto es más comprensible. En primer lugar, históricamente, la cuestión de la tipología de los regímenes políticos no estaba muy elaborada en la época de Platón. Los griegos oponían empíricamente realeza o monarquía a regímenes que llamaban en general aristocráticos —sin otra distinción— y a la democracia. Por otra parte, la monarquía era para ellos un recuerdo de los poemas épicos. Y existía esencialmente como la forma de gobierno de los bárbaros. Eran éstos quienes tenían monarquías o realezas. Es cierto que había reyes en Esparta, pero eran muy distintos de los verdaderos reyes. Tenían algunos poderes institucionales y eran, sobre todo, los jefes del ejército, estrategas permanentes y hereditarios, en cierto modo.

Ya dije que la primera división en regla de los regímenes es la de

Heródoto, hacia el 440-430, en la famosa discusión entre los tres sátrapas persas sobre el mejor régimen que habría que instalar en Persia después del asesinato del usurpador Smerdis. En ella, Otanes defiende la democracia, frente a Megabizo (partidario de la oligarquía) y Darío (partidario de la monarquía), pero con argumentos muy extravagantes. Luego se produce la eclosión sofística, después viene Tucídides, etc. Se esboza entonces un debate sobre los diferentes regímenes políticos, su forma, su clasificación, pero no muy elaborado aún.

Platón mismo, en la *República*, había hecho su propia exposición sobre la forma de los regímenes, que retoma aquí, pero desde otra perspectiva. Les recuerdo lo que pasa: al principio, comienza por distinguir bastante extrañamente cinco regímenes, para terminar con siete. Cosa que cabe esperar, por otra parte, vistas las distinciones que hace en el diálogo. Desde su punto de vista, ésta es la buena división, la tipología correcta. ¿Por qué siete? Porque hay un régimen que es el único bueno, el único verdadero: aquel en el que quien dirige, quien gobierna, es un verdadero hombre político. Como se verá extensamente y *ad nauseam*, que gobierne con leyes o sin ellas, con *grámmata* o sin ellos, no tiene ninguna importancia. Él sabe qué hay que decidir, lo ordena y se terminó. Esto es el absoluto y, como todo absoluto, es uno. No hay varios.

A continuación se presentan los regímenes menos buenos, que son los convencionales, los que ya se habían distinguido en Heródoto. Pero en este caso con una distinción complementaria. Puesto que Platón, en la enorme tercera digresión que se produce, a la sazón, entre 292a y 300c y que podemos titular «sólo la ciencia define al político», ya ha establecido que lo primero que se necesita es la ciencia del político, por lo tanto un régimen gobernado absolutamente por el político o el hombre regio; este adjetivo «regio» es, por otra parte, un terrible abuso de lenguaje, muy antigriego. Como ya lo estableció, pero al mismo tiempo ha comprobado que en la práctica nunca se da, está obligado a emprender lo que llama la segunda navegación, *the second best*: a falta de ese hombre «regio», podemos tener leyes escritas. Pero ese remedio para salir del paso, ese mal menor, es aceptado tras una crítica devastadora de la idea misma de leyes escritas, que en sus aspectos centrales —llamo la atención al respecto— es muy justa. Esto marca el genio de Platón. Otra cosa es, desde luego, el uso al que destina esta idea.

De modo que si tenemos como segunda solución, «menos peor», como dicen los niños, un régimen con leyes, retomaremos entonces

la tipología tradicional: uno, varios, todos; pero con este criterio: según las leyes o sin las leyes. De lo cual resultará:

—un gobernante según las leyes, la verdadera monarquía; sin las leyes, la tiranía;

—varios gobernantes según las leyes, la oligarquía bien reglamentada; sin las leyes, una oligarquía tiránica;

—la masa gobernante con las leyes, una democracia tolerable; sin leyes, una democracia deplorable. (Platón anticipa en parte la idea de democracia despótica en Tocqueville.)

Ésa es por tanto la división a la que llega Platón; a continuación retomaré algunos de sus aspectos más sutiles. Pero esta segunda digresión sobre la forma de los regímenes y su evaluación queda interrumpida por lo que es, junto con el mito de Cronos, el otro verdadero gran punto central, la otra digresión importante del *Político*: la ciencia, única definición del político.

3. *Tercera digresión: sólo la ciencia define al político*

Podemos reconstruir el desarrollo de esta tercera digresión —que también es, en cierto sentido, algo así como una tercera definición del político— en cinco etapas:

1) 292e: Platón sienta las bases de esta discusión.

2) 293: indica el carácter absoluto de esta definición.

3) 294a-c: sigue el largo desarrollo sobre la ley y su déficit de esencia.

4) 294e-297d: se llega a la conclusión respectiva en lo que puede denominarse la primera navegación; en ella, Platón define el poder absoluto del hombre regio.

5) 297d-300c: segunda navegación, que plantea como mal menor el poder relativo de la ley, y ya no el poder absoluto.

Para la discusión que sigue, querría reiterar muy rápidamente las aristas de ese texto, esa tercera digresión.

Esta empieza, entonces, en 292: de repente, el Extranjero de Elea, tras haber discutido un poco lo que se dijo en la segunda digresión sobre la forma de los regímenes, rectifica, se golpea la frente y dice: pero, ¿qué estamos haciendo? Nos olvidamos de lo que habíamos dicho al empezar: que no podríamos definir la verdadera *politeía*, la verdadera ciudad, según la riqueza o la pobreza o el

uno y los varios, sino que debe definirla algo distinto. Y ese algo distinto es la *arché basiliké*, el poder, el gobierno regio, político. Observemos además, de pasada, que la permutabilidad de los dos términos: político/regio, persiste a lo largo de todo el texto. Lo cual debía ser muy llamativo en la época. Y sigue siéndolo para nosotros, por lo demás: no se puede llamar «regio» al político. Se trata de una metáfora que perduró en la «vía regia» o la «escalera real» del póquer, pero no se ve por qué la política debería ser el arte regio.

El Extranjero, por lo tanto, se rectifica y dice: naturalmente, lo que define el arte regio es la *epistéme* y, si queremos ser coherentes con lo que hemos dicho, tenemos que ponerla en la base. El joven Sócrates está de acuerdo, desde luego, y de inmediato se plantea el postulado fundamental del diálogo y de todo el pensamiento de Platón en lo concerniente al político. El Extranjero interroga al joven Sócrates:

> —Pues bien, ¿podemos creer que en una ciudad la masa es capaz de adquirir esa ciencia?
> —¿Cómo creerlo?
> —¿Puede ser, entonces, que en una ciudad de diez mil hombres un centenar llegue a poseerla de manera suficiente? (292e).

Y el joven Sócrates responde que si ése fuera el caso, la política sería la más fácil de todas las ciencias, puesto que ni siquiera en el juego de las damas «encontraríamos entre diez mil griegos una proporción semejante de campeones». En consecuencia, ya se trate de un gobierno de muchos o de todos, lo único que nos importa es si es recto, *orthé*, es decir, según la ciencia.

Y por lo tanto, quienes gobiernan según la ciencia, ¿qué importa que lo hagan «con el acuerdo de sus súbditos o sin él, que inspiren o no leyes escritas, que sean ricos o pobres»? ... Las formulaciones griegas son atroces, pero desde el punto de vista retórico, literario, son espléndidas: *eánte hekontôn eánt' akontôn* —son las rimas que empiezan a introducirse desde Gorgias *eánte katà grámmata eánte àneu grammatôn, eàn ploutoûntes è penómenoi...*, si gobiernan según la ciencia, son buenos gobernantes.

Hay que admirar la sofística y la retórica platónicas, dado que se trata de retórica lisa y llana. Y que arrastra la adhesión cuando no se reflexiona mucho. Puesto que ese aspecto retórico y sofístico está encubierto, en el contexto de los diálogos platónicos y en particular del *Político*, por la extraordinaria audacia, el carácter radical de lo

que se dice. Estamos en Grecia, en el país en que el rey traidor de Esparta responde a Jerjes, en Heródoto, que los griegos tal vez no tengan jefes como él los imagina, pero que tienen uno al que temen mucho más: ¡el *nómos*, la ley! Y Platón viene a decir aquí: qué importa que el político gobierne con el *nómos* o sin el *nómos*, con el consentimiento o sin el consentimiento, puesto que tiene la *epistéme*... ¡Es una enormidad!

Sigue el sofisma, cuando el oyente está poco menos que estupefacto, con el ejemplo de los médicos. En efecto, dice el Extranjero, ¿cómo nos comportamos con los médicos? Si tienen la ciencia médica, ya corten, pinchen, cautericen, ya proteste o esté de acuerdo el enfermo, ya sigan a Hipócrates, el *Vidal* o prescriban de memoria, ya sean ricos o pobres, si son médicos actúan según la medicina. ¡Y el paciente obedece! Aquí estamos en plena tautología, A = A. Si es médico es médico. Y esto es lo que llamamos medicina, dice Platón. «Desde luego», contesta el joven Sócrates. Lo mismo vale entonces para las ciudades, a las que sólo se podrá calificar de correctas en la medida en que sean dirigidas por *árchontas alethôs epistémonas*, jefes dotados de una verdadera ciencia, verdaderos sabios. Pero no en el sentido de las ciencias naturales, sino sabios de la cosa política y de todas las cosas, por otra parte. Y no sólo que parezcan sabios, *ou dokoûntas mónon*. ¡Que los gobernantes sean ricos o pobres, que la gente quiera o no ser gobernada por ellos, no tiene ninguna importancia!

«Ciertamente», asiente una vez más el joven Sócrates. Pero aquí habla un poco a la ligera y él mismo recapacitará sobre ese consentimiento global en 293e.

Sin embargo, el Extranjero, con el impulso de este mar de fondo retórico que cubre a oyente y lector y conquista su razón y su adhesión, prosigue y explota al máximo la ventaja. También aquí hay que ser clausewitziano: cuando se abre una brecha, hay que lanzar por ella la mayor cantidad de tropas y aplastar todo lo que se resista. Entonces el hombre regio puede condenar, matar, exilar, si es para limpiar, purificar, sanear la ciudad. Puede despachar colonias como enjambres de abejas a otros sitios para que la ciudad sea más pequeña; o, al contrario, «importar gente del extranjero y hacer nuevos ciudadanos» (293d), porque es preciso que la ciudad crezca. Por doquier y siempre, si actúa mediante la ciencia y el derecho, salva a la ciudad haciendo que se convierta en la mayor medida posible de menos buena en mejor. Ésa es entonces la ciudad que llamaremos verdadera; y por implicación, sólo consideraremos

verdaderos políticos a sus dirigentes. Por el momento, los otros no nos interesarán.

Pero en este punto el joven Sócrates rectifica: todo lo que has dicho hasta aquí, Extranjero, es excelente, salvo una cosa que me parece más difícil de aceptar, de «tragar» diríamos nosotros. Y es que se pueda gobernar incluso sin leyes. A lo cual el Extranjero responde: te has adelantado un segundo a mí, puesto que iba a preguntarte, en efecto, si aprobabas verdaderamente todas estas reflexiones. Por lo tanto, examinemos ahora esta cuestión: ¿puede haber un gobierno justo con leyes o sin leyes? Pero para eso, prosigue el Extranjero, es preciso plantear ante todo que el arte de dictar leyes es, en cierto modo, una parte del arte regio: *tês basilikês estí trópon tinà he nomothetiké*. Y lo mejor no es que gobiernen las leyes sino el hombre regio dotado de prudencia: *ándra tòn metà phronéseos basilikón*. Esto parece una redundancia porque uno se pregunta, sin duda, cómo sería un hombre regio que no tuviese *phrónesis*, que aparece como un componente absolutamente central del arte regio. Dejémoslo ahí. Pero, ¿por qué hay que preferir el hombre regio a un régimen de leyes? En este punto sigue ese pasaje que dije que era espléndido y completamente cierto. Leo mi traducción:

> La ley jamás podrá abarcar con exactitud lo mejor y lo más justo para ordenar a todos lo más perfecto, pues las desemejanzas de los hombres y los actos y el hecho de que casi ninguna cosa humana esté nunca en reposo no permiten enunciar nada absoluto que valga para todos los tiempos y casos en materia y ciencia algunas. [...] Ahora bien, todos advertimos que es eso mismo lo que la ley quiere alcanzar, es decir, enunciar absolutos válidos para todos y para todos los casos, como un hombre arrogante e ignorante que no permitiera a nadie actuar en nada contra sus órdenes ni hacerle preguntas y ni siquiera, si sucediera algo nuevo, obrar mejor de lo que postula la ley al margen de sus prescripciones (294a-b).

Como se puede ver, este pasaje es extremadamente fuerte y a primera vista carece de sofística. En cierto sentido, es simplemente la oposición, enunciada por primera vez en Platón con este vigor, entre lo universal abstracto y lo concreto. Sin lugar a dudas, lo universal abstracto no puede abarcar, corresponder, ser congruente con, carecer de distancia con respecto a lo que es concreto, a lo que es real. Y Platón utiliza esta magnífica metáfora, *ánthropon autháde kaì amathê*, un hombre arrogante e ignorante que, sin importar lo que se le diga, contesta siempre lo mismo: eso no corresponde.

¡Pero los niños están muriendo! ¡Pero el enemigo está en la ciudad! ¡Pero la casa arde! No, no, repite, hay que hacer esto, no aquello. La ley es como un disco rayado.

Platón propone también otra formulación, muy bella: ¿no es imposible que lo que es simple y absoluto para siempre esté en buena relación con lo que no lo es jamás? Se trata de otra formulación de la necesidad de la ley. Entonces, en esas condiciones, ¿por qué es necesario hacer leyes, puesto que la ley no es la cosa más correcta que se pueda imaginar? «Es preciso que encontremos la razón» (294d). Luego de diferentes ejemplos que no nos interesan mucho aquí, el Extranjero propone el de los maestros de gimnasia: éstos no pueden *leptourgeîn*, ocuparse de «las minucias de los casos individuales», sino que dan principios generales de entrenamiento y hasta los escriben, sin entrar en detalles. «Imponen a todo un grupo de individuos las mismas fatigas [...] y todos los demás ejercicios» (294d-e), sin formular prescripciones individuales. Principio de economía, por ende: considerar la mejor regla para la mayoría de los casos y los individuos. Lo universal abstracto como economía. Este tema, que cobrará mucha importancia en la historia de la filosofía y la epistemología, está presente en casi todas partes cuando tratamos de pensar ensídicamente: se trata de llegar a tener menos leyes, reducir todos los teoremas a una pequeña cantidad de axiomas, etcétera.

Así pues, se da una regla general a todos los que se entrenan en el gimnasio. Y lo mismo sucede con respecto a la ley, dice. En efecto, ¿cómo podría un hombre regio, un gobernante, ordenar con rigor lo que hay que hacer a sus súbditos, por doquier y siempre? Tendría que pasar el tiempo sentado a la cabecera de cada uno de ellos, *parakathémenos*, y prescribirles lo que deben hacer. Puesto que así hay que comprender lo que debería hacer el hombre regio. Y para remediar esta imposibilidad hay que plantear leyes.

Se advierten ya las numerosas trampas recubiertas de follaje que acechan a quien atraviesa ese pasaje. La comparación con la gimnasia, desde luego; pero sobre todo la predefinición del hombre regio como quien tiene la *epistéme*. Por ello, esto no es viable porque sería preciso que este hombre regio permaneciera constantemente a la cabecera de cada uno o sentado a su lado. Pero el *parakathémenos* griego remite a la imagen del enfermo acostado en su cama. El médico llega, se sienta al lado, le toma el pulso, la temperatura, le mira la lengua... Está sentado al lado: no vemos otro uso del término *parakathémenos*. Pero, ¿qué significa esta comparación, sino que

cada uno de los seres humanos que componen la ciudad está enfermo? ¿Quién nos dijo que está enfermo? La cosa se deja ver en los elementos implícitos del texto. Y de ahí se desprende la necesidad de un médico que esté todo el tiempo sentado a su cabecera. Como no puede haber un médico que lo haga, se saca a relucir una receta médica: cuatro aspirinas por día. Y eso es todo. Es el *second best*, la segunda navegación, *ho deúteros ploûs*.

Sigue una elaboración de esta comparación en que Platón verdaderamente «exagera», dado que hace todo un extenso paralelo para reforzar su idea de que las leyes no son en realidad sino una solución menos mala (y nunca una buena) pero, a la vez, para decir pese a todo que, aunque menos buena, no deja de ser una solución. Paralelo que elaborará aún más, en un tercer grado. Supongamos que un médico o un gimnasta debe viajar al exterior. Temeroso de que lo que ha dicho a sus enfermos o a los sujetos que entrena sea olvidado o pasado por alto, les indica por escrito lo que tienen que hacer. No podría hacer otra cosa. Supongamos además, dice el Extranjero, que algo haya tomado un cariz contrario a las expectativas y que el médico vuelva antes de lo previsto. Había dejado indicaciones para seis meses y regresa al cabo de tres. Va a ver al paciente y le dice: tu situación ha evolucionado, hay que cambiar de tratamiento. ¿Qué pensaríamos del enfermo que dijera: «¡Ah no, por nada del mundo! Usted escribió esas instrucciones para seis meses y yo voy a seguirlas durante seis meses»? «Sería absolutamente ridículo», asegura el joven Sócrates. Entonces, si es así, hay que juzgar del mismo modo lo que se refiere a lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, una vez definidos, escritos para los rebaños humanos. Si quien planteó las leyes quiere cambiarlas, puede imponer legítimamente las nuevas reglas sin preocuparse por convencer a los habitantes de la ciudad. Y lo mismo si, un siglo después, aparece otro gran hombre, un hombre *basilikós* [regio], igual al primero. E igual a él no en las apariencias sino *de iure*, de derecho. Tendrá el derecho y hasta el deber de prescribir otras reglas. «Desde luego», confirma el joven Sócrates.

El Extranjero explota aún más su superioridad. En esas condiciones, es preciso que refutemos lo que por lo común se dice entre los griegos, a saber, que si alguien conoce leyes mejores que las existentes, tiene que tratar de persuadir a su ciudad de que las adopte. Pero si no lo logra, deberá abstenerse. Es realmente muy lindo: Platón muestra sin cesar, pero negativamente y como si se burlara, cuáles eran los verdaderos principios de la práctica democrática, qué

era conciencia común, qué se daba por sentado. Por otra parte, el joven Sócrates está un poco sorprendido: ¿no es verdad, entonces, lo que se dice?

> —¿No tienen razón?
> —Tal vez —dice el Extranjero—. Pero si alguien, forzando a otro y prescindiendo de su satisfacción, le impone lo que es correcto, ¿qué nombre le pondrás a esa violencia? (296a-b.)

Por ejemplo, cuando se obliga a un niño a hacer lo que debe, cosa que él ignora. O cuando se fuerza a un paciente a seguir un tratamiento, etc. El joven Sócrates se ve entonces en la necesidad de convenir en que eso sería correcto. Pues bien, lo mismo vale para la política: sería ridículo quejarse de quien hace violencia a una ciudad pese a lo que está escrito y pese a los *pátria*, vale decir, a despecho de las tradiciones que vienen de los ancestros —sobre los *pátria* diré una palabra dentro de un momento—, que le hace violencia para obligar a los ciudadanos a hacer otra cosa más justa, mejor, más hermosa. Y que fuera rico o pobre y se preocupara o no por persuadir no tendría verdaderamente ninguna importancia.

Lo mismo para el capitán de una nave. También en ese pasaje hay una frase muy bella y atroz, bueno, no tanto, todo esto es muy ambiguo y ya volveré a la interpretación. ¿Qué hace, como buen marino, el capitán de una nave —dramaticemos un poco— en plena tempestad y sometida a reglamentaciones imbéciles? Da órdenes que eventualmente van a contravenir esas reglamentaciones, que en todo caso no las imponen ni respetan, y al hacerlo «propone su arte como ley», *tèn téchnen nómon parechómenos*. Muy bella frase que anticipa, en cierto sentido —pero todo esto se mantiene implícito y nadie lo explicita—, la tercera *Crítica* de Kant. Puesto que lo que Kant dice en la *Crítica del juicio* es exactamente eso, *tèn téchnen nómon parechómenos*. Vale decir que la obra de genio propone una ley únicamente a partir de su arte, arte que en este punto significa la capacidad de ligar imaginación y entendimiento. Cosa que ya está aquí.

Recordemos a Whitehead: la totalidad de la filosofía occidental como comentario marginal del texto de Platón. Y no sólo comentario marginal, porque en este caso es más bien como las papeletas de Proust: había una frase sobre una posible fiesta en casa de Madame Verdurin al final del libro y eso se convierte, a medida que vuelven las pruebas de la imprenta, en varios volúmenes. Sucede lo mismo

con la filosofía: se saca una cosa cualquiera de aquí y luego se infla, porque así es la potencialidad del texto.

Por lo tanto, dice el Extranjero, sucede con la ciudad lo mismo que con la nave. Aquí, por otra parte, la mera repetición reemplaza la falta de fuerza de la argumentación: la masa jamás podría participar en esta ciencia y, por ende, gobernar *metà noû,* con inteligencia, con espíritu, un navío o una ciudad. Por eso, sólo la ciudad gobernada por un hombre político, un hombre regio, es la ciudad justa, correcta; todas las otras no son más que *mimémata*, imitaciones. Gran tema siempre presente en Platón, tema ontológico: el mundo es una imitación del viviente eterno, las otras ciudades son imitaciones...

Si así ocurre con las demás ciudades, de ello se desprende que, como no cuentan con ese hombre regio, hacen bien en utilizar las leyes escritas para salvarse y no permitir a nadie infringirlas. Ésta es una segunda manera de actuar bien. Sigue entonces una suerte de digresión en la digresión, de incidente en la digresión, que es una especie de carga, visiblemente irónica, contra la democracia y en particular contra la democracia ateniense.

Pero ya dije que hay que hacer un comentario sobre la noción de *pátria*, sobre esas leyes de nuestros padres (véase Finley)[1]. Puesto que en el siglo IV y ya a fines del siglo V, contrariamente a lo que habría podido creerse, en Atenas los *pátria* son la democracia. No es un antiguo régimen previo a la revolución, no es algo aristocrático presuntamente ocurrido antes de Clístenes e incluso antes de Solón. El *dêmos*, cuando se alza contra el régimen oligárquico en 411 o, más tarde, contra los Treinta Tiranos, restaura la *pátrios politeía*, el régimen de nuestros padres, es decir, la democracia. Bien. Y cuando Platón ataca la idea de que el régimen de nuestros padres, en cuanto régimen de nuestros padres, es algo intocable, tiene toda la razón: no por ser el régimen de nuestros padres tiene que ser intocable. Con la salvedad, empero, de que lo que él entiende aquí por «régimen de nuestros padres» es la democracia. Pero entonces se advierte al mismo tiempo qué radical y de ningún modo conservador es Platón, pese a ser a la vez autoritario, absolutista; el término totalitario sería anacrónico y ridículo en este contexto. No sólo porque los *pátria* son la

1. [M. I. Finley, «The ancestral Constitution», en Íd., *The Use and Abuse of History*, Chatto and Windus, London, 1975, pp. 34-59 (P. V.-N.).] [trad. cast., *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1984.]

democracia, sino porque tampoco quiere restaurar en manera alguna un régimen aristocrático en Atenas. Cualquier aristócrata bien compuesto, de buena raza, con una buena educación y perteneciente al club de la gente bien de Atenas, habría retrocedido horrorizado ante las propuestas políticas de Platón. Platón es un radical y su proyecto no tiene nada que ver con la «utopía reaccionaria» de la que habló Mannheim. No quiere restablecer el pasado, aunque sólo sea porque sabe que ese pasado contenía —esto es muy importante— los gérmenes de su propia destrucción. Ésa es, en la *República*, la lección del pasaje que se refiere a la sucesión de los regímenes. Comenzamos con un régimen que es aproximadamente bueno pero que se corrompe; pasamos a la oligarquía, a la democracia y luego a la tiranía, y los ciclos se repiten. El esfuerzo de Platón —en este aspecto, es radical y muy distinto a reaccionario— se encamina a encontrar y fijar un régimen que detenga la historia. Que detenga el paso del tiempo, que detenga tanto como sea posible la autocorrupción inmanente a los regímenes humanos. Así es el régimen de la *República* y también de las *Leyes*, con algunas concesiones para hacerlo más flexible y con ello permitirle sobrevivir mejor, adaptarse sin cambiar en el flujo del movimiento histórico.

Vuelvo al pasaje que empieza en 298a, a esa carga irónica contra la democracia ateniense. Que comienza con «Supongamos...». Y el Extranjero de Elea retoma sus dos imágenes del capitán y el médico. Supongamos entonces que la gente se reúne y decide en conjunto lo que hay que hacer tanto en materia de navegación como de medicina, sin prestar necesariamente más atención a lo que dicen los integrantes de la muchedumbre que, casualmente, son médicos y capitanes. Se toma una decisión, se vota y el resultado de esa votación se escribe en estelas, se le da el nombre de costumbres ancestrales y se exige, quizá bajo pena de muerte, que en lo sucesivo los médicos o los navegantes se ajusten a lo que ha decidido la *ekklesía*. El joven Sócrates está estupefacto: «Realmente cuentas absurdos». Pero el Extranjero prosigue: todo esto no es nada, puesto que anualmente se sorteará al magistrado encargado de supervisar la ejecución de lo que así se ha decidido. El joven Sócrates: «¡Cada vez más absurdo!» Observa, sin embargo, lo que viene ahora, reitera el Extranjero:

> Cuando cada magistrado haya terminado su mandato de un año, entonces, habrá que convocar un tribunal de jueces [*dikastaí*] elegidos a suertes, ya sea entre los ricos, ya de una lista elaborada de antemano, ya directamente entre todo el pueblo, llevar ante ellos a

los jefes salientes para que rindan cuentas y a quienquiera que desee acusarlos de no haber, durante ese año, timoneado los navíos de acuerdo con la letra escrita o las viejas costumbres de los ancestros. Otro tanto se hará con quienes curan a los enfermos y, en el caso de los condenados, los mismos jueces fijarán el castigo a sufrir o la multa a pagar (298e-299a).

Irónico, el joven Sócrates dice que habría que estar realmente loco para aceptar un cargo de magistrado en esas condiciones. Y la cosa continúa así durante casi tres páginas en Budé*: un largo pasaje (298a-300a) en la que Platón caricaturiza de manera grotesca la democracia ateniense, asimilándola a un régimen que decidiera en cualquier ámbito científico técnico específico según los procedimientos reservados al debate político. ¡Como si los atenienses hubieran soñado alguna vez con decidir por mayoría en lo que se refería a los diagnósticos médicos, el pilotaje de los barcos, la manera de librar una batalla o la verticalidad de las columnas del Partenón! Jamás tomaron una decisión semejante. Fidias e Ictino hicieron el Partenón y eso fue todo. No se discutió, y Platón lo sabe muy bien: ésa es toda la discusión del *Protágoras*. Y es el argumento del mismo Protágoras, el gran sofista, que distingue justamente entre los asuntos de interés general y los saberes específicos, técnicos, las *téchnai*, para los cuales existe una competencia. Y si alguien que no sabe nada de ello sube a la tribuna para aconsejar a los atenienses sobre la construcción de navíos, se le reirán en la cara, *they will laugh him down*, de tal manera que el tipo tendrá que desistir porque todo el mundo sabe que no es especialista. Pero si quien sube a la tribuna es un técnico en construcción de navíos, lo escucharán respetuosamente.

En cambio, si se trata de asuntos políticos generales, cualquiera hablará y todo el mundo lo escuchará porque en ese caso no hay ninguna *téchne* particular, específica. Protágoras lo dice en ese maravilloso mito según el cual Zeus repartió la *téchne politiké* a todo el mundo por igual. Platón, desde luego, sabe todo esto. Sabe al menos que hay un problema. Y debe saberlo tanto más cuanto que ese problema está potencialmente contenido en su crítica de la ley. Crítica que también tiene este sentido: no hay saber universal, no hay saber

* Alusión a la colección Budé de textos clásicos, «Les Belles Letres», así llamada en homenaje a Guillaume Budé (1467-1540), humanista francés, autodidacta y laico, que renovó los estudios clásicos con una visión enciclopedista *avant la lettre* (*N. del T.*).

discursivo concerniente a los asuntos humanos. Pero entonces, ¿qué es ese *epistémon* que siempre sabe lo que hay que hacer en cada caso particular, cualquiera que sea el ámbito de que se trate? Problema.

De todas maneras, un problema que aquí apenas se roza: en eso consisten a la vez la teatralidad, la retórica y la sofística de Platón. No lo examina verdaderamente. Y nos presenta la democracia ateniense un poco como el difunto señor Dassault, hace quince años, nos habría presentado la autogestión. ¡Gracias a Dios, hoy ya no se habla de autogestión! Cada uno volvió a su lugar y todos recuperaron el buen juicio. Pero para Dassault la autogestión es: ¡quieren que en los hospitales nos operen las camareras! ¡Y asambleas generales que reúnen a los cirujanos, las enfermeras, el cajero, la asistente social y las mujeres que friegan el suelo decidirán por votación si el paciente tiene una apendicitis y no una bronquitis! Es exactamente eso lo que Platón dice de la democracia ateniense, porque ésta decide por votación. Pero omite decir en qué ámbito se produce esa votación.

Una vez terminado este ataque, llega pese a todo a la justificación de su segunda navegación, su *deúteros ploûs*. Para decir que, no obstante, la situación sería aún peor si, siendo así que hay *grámmata*, leyes escritas en la ciudad, se permitiera a los magistrados elegidos o sorteados hacer en cada caso lo que se les ocurriera: «Quien se atreva a hacer eso cometerá una falta cien veces peor [peor que el sometimiento de la práctica médica, marina y... política a la letra escrita] y aniquilará cualquier actividad más seguramente aún que la letra escrita» (300b).

Así, en tanto que la crítica y el ataque fueron largos y detallados, de repente, la justificación de la segunda elección, de la menos mala de las soluciones, es rápida y sobreviene sin estar realmente fundada ni elaborada. ¿Qué dice el Extranjero? Que hay «leyes resultantes de muchos tanteos y cuyos artículos sólo fueron establecidos por el pueblo ante el consejo y la exhortación de consejeros bien intencionados» (300b); que son «imitaciones de la verdad, trazadas lo más perfectamente posible bajo la inspiración de quienes saben» (300c).

Primera novedad con respecto a todo lo que acabamos de leer: ¡leyes establecidas a partir de una gran experiencia y después de numerosos tanteos! De modo que tal o cual ley no se escribió al azar o porque gustara mucho en 506, en la época de Clístenes. No, fue a partir de numerosos tanteos y una gran experiencia, *ek peíras pollês*. Desde luego, de todos modos volvemos a encontrar la cochinada: no fue la masa, la crápula, la que pudo establecer por sí sola esas leyes;

tuvieron que intervenir consejeros hábiles, sabios y bien intencionados que supieran convencerla. Y después de mucho afán y persuasión, el pueblo finalmente dictó buenas leyes.

Entre paréntesis, esta extraña combinación de una larga experiencia y buenos consejos supone, con todo: 1) que la masa es capaz de distinguir el mal consejo del bueno; 2) y que, tras tanteos y experiencias, es capaz de aprender. Dos cosas que se oponen completamente a lo que se dijo antes... Pero dejémoslo ahí.

Habida cuenta de que dictar leyes significa sojuzgar la realidad y que, por lo tanto, es un error, transgredirlas sería un error al cuadrado, *hamartématos hamártema pollaplásion*. Por ello, en consecuencia, hay que aceptar la segunda navegación. Una vez dictadas, nadie debe actuar contra las leyes, aun cuando no sean, en todos los ámbitos, más que la imitación de la realidad. Por eso dijimos que el verdadero político que no se satisface con imitaciones, sino que está en contacto directo con la verdad, no se preocupará por las leyes, pero las dictará de acuerdo con lo que considera bueno.

Platón concluye ese pasaje y aborda a continuación la tipología de los regímenes, diciendo que cada uno de ellos será mucho mejor si las leyes, los *grámmata*, fueron creadas por verdaderos conocedores de la política y la cosa humana. He aquí un recordatorio que me parece completamente indispensable para la comprensión de la argumentación esencial de ese pasaje. Pero habría que hacer explícitos ante todo los postulados implícitos que sirven de base a la totalidad, y que son enormes. Hay por lo menos dos.

Primer postulado: existe una y una sola *orthé politeía*. Esto se da a tal punto por sentado que Platón no lo discute jamás en ninguna parte. Y prácticamente tampoco lo hacen los filósofos políticos: ninguno discute el hecho de que exista una y una sola *orthé politeía*, pero pone en primer plano la propia. Se pueden mencionar excepciones, claro está: un poco en Aristóteles, bastante en Montesquieu (correspondencia del mejor régimen con las condiciones «geográficas»...). Pero, en fin, en la mayoría y en los de primera línea existe una *politeía* justa y correcta, y una sola.

Segundo postulado en Platón: esta *orthé politeía* se define por una sola característica, un solo rasgo, la *epistéme* de quien la dirige. Es el saber, la sapiencia, la sabiduría —pero no la sabiduría en el sentido vago del término—, es el saber, reitero, de quien dirige.

Estos dos postulados están, desde luego, totalmente ligados y conducen a la misma paradoja: si no hay más que una sola *politeía* justa, es porque todas las demás son imitaciones más o menos malas

de la realidad. Por ello, sólo el hombre regio dotado de la *epistéme* sabrá definirla y fijarla. Pero, ¿qué *epistéme*?

Volvamos al primer postulado. Esa *orthé politeía* es única porque todas las otras no podrían ser sino sistemas de leyes. Leyes que padecen a la vez por no ser ontológicamente más que *mimémata*, imitaciones —a falta de las verdaderas cosas—, y agotarse siempre por querer «abarcar» la realidad. No se pueden fijar sobre un papel, y menos aún de una vez por todas, características como la comunidad de bienes y mujeres (*República*) o el reparto inicial igual de las propiedades (*Leyes*). Todas esas cosas son sin cesar y por doquier diferentes. Nunca nos bañamos dos veces en el mismo río, una ciudad jamás se mantiene semejante a sí misma, un individuo nunca es dos veces el mismo. Por lo tanto, no podríamos dictar la misma regla. Pero todo el problema consiste, justamente, en la distancia que ponemos entre todo ese flujo, esa multiplicidad, y la regla universal. Y el sofisma de Platón es aquí la absolutización de los términos. Aristóteles lo advertirá tanto en la *Política* como en el libro V de la *Ética a Nicómaco*: la oposición entre el universal abstracto y la realidad concreta —el flujo heracliteano, digamos— se presenta como absoluta, como totalmente incompatible. En vista de que una regla universal nunca puede ser perfectamente congruente con una realidad, porque las cosas siempre cambian, Platón quiere concluir que no puede serlo durante quince años, ni quince semanas y ni siquiera quince días. No puede serlo radicalmente, y no hay ningún remedio.

Ahora bien, esto no es exacto. Ante todo existe, por supuesto, la posibilidad de cambiar la ley. En segundo lugar, tenemos toda la teoría de la equidad que introducirá Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco*[2]. Esa teoría es la siguiente: siempre hay una distancia entre las leyes escritas y lo que los juristas llaman la consistencia concreta del caso. Formalmente, la ley castiga a cualquiera que haya matado a algún otro. Pero en la realidad nunca es «cualquiera» quien mata a «algún otro». Se trata, por ejemplo, de Pérez que, exasperado por la señora de Pérez, la degüella. O de García, quien, al descubrir arsénico en su sopa, estrangula a la señora de García. Pero siempre es algo distinto de lo que describe la ley. Con la salvedad de que esa distancia esencial entre la regla y el caso concreto no es absoluta, y será el juez quien la salve. Ése es el sentido de la

2. Véase la nota 3 a la clase del 26 de marzo, p. 142.

equidad. La equidad restaura lo universal en lo singular, restablece el espíritu general de la ley en el caso concreto. La famosa frase de Aristóteles es que el juez resuelve y decide de la manera en que el legislador habría resuelto si hubiera sabido, si hubiera estado presente. El juez se pone en el lugar del legislador.

Lo cual quiere decir que en una sociedad, en un Estado de derecho y de leyes —hago notar que en el *Político* se da por primera vez una definición de un Estado de derecho, de un Estado de leyes—, el legislador no es el único que legisla. Y ésta es otra gran debilidad de la argumentación de Platón. También el juez es legislador: debe suplir necesariamente a la ley, que es en efecto como un «hombre ignorante y brutal» que repite siempre lo mismo, cuando la realidad siempre es diferente. Esto lo previó la legislación misma al establecer tribunales, *dikastéria*, y darles no sólo el derecho sino el deber de interpretar la ley. Y detrás de la interpretación de la ley se esconde de hecho un planteamiento de reglas. En definitiva, en cierto sentido podemos decir que no sólo el juez sino cualquier individuo establece leyes. Desde el momento en que hay una ley que dice: cada uno tiene derecho a actuar en la esfera que se le reconoce individualmente... Un ejemplo trivial: la terraza de un café, mesas vacías, sillas. Me siento en una de esas sillas. Hago así uso de mi derecho, que pasa por toda una serie de reglas, a sentarme en ella. A partir del momento en que me siento, creo una situación jurídica. No me pueden decir: salga de ahí. Me senté porque el lugar estaba libre, porque no había otros. La concreción del sistema jurídico llega hasta los actos concretos mediante los cuales, al actuar en la red de derechos y deberes que me confiere la legislación, los concreto. Si alguien invadiera el salón en este momento y dijera: hemos decidido hacer a las doce y media un seminario de sánscrito, estaría en infracción, puesto que toda la pirámide que comienza con la Constitución y llega hasta el reglamento de la EHESS forma parte del sistema jurídico que, en este momento, organiza y protege, ampara lo que hacemos.

Pero, ¿qué quiere decir eso? Quiere decir que ningún sistema humano puede vivir —volveré a ello *in extenso*; por otra parte, como acaso lo sepan, es uno de mis grandes temas en la crítica del totalitarismo e incluso de la burocracia blanda— si no postula, aun en la esclavitud, una capacidad mínima de autonomía en los sujetos. Y tal es precisamente la contradicción final de los sistemas heterónomos, al menos desde el momento en que no son completamente interiorizados por los sujetos. Mientras el esclavo, en el sur de Esta-

dos Unidos, cosecha el algodón con devoción porque es así, porque para él es casi una misión divina, la heteronomía prospera. Pero si se dice: cosecho el algodón para el cochino del propietario, a partir de ahí se acabó, ya hay antinomia en el sistema. De hecho, esa interiorización total existió. Otra cosa es ver dónde y cuándo y hasta qué punto. Lo cierto es que en algunas sociedades llega a romperse a partir de un momento determinado.

Al volver absoluta la distinción, la distancia entre lo universal abstracto y lo particular concreto, Platón, por lo tanto, no ve la necesaria participación de cada uno en la concreción de la ley. Pero tampoco ve, sin duda, algo distinto. Y en este punto, si quieren, pueden entretenerse observando el vasallaje absoluto de los pseudomodernos con respecto a Platón y una de las razones por las cuales se pasan el tiempo tratando de refutarlo, contra el logo-falo-maquino-centrismo. Barthes: todo lenguaje es fascista[3]. ¿Por qué? Porque no puedo hablar diciendo «brum-bram-grun». Es preciso que pronuncie fonemas franceses y que los diga en la secuencia fonemática impuesta por la fonética del francés. Y también es preciso que esas consecuciones de los fonemas formen palabras pertenecientes al léxico francés. Y esas palabras deben ordenarse según la sintaxis del francés. Ahí nos detenemos, porque ni siquiera Barthes se atrevería a decir que la semántica es fascismo. Ahora bien, ¿de dónde viene esta burrada de que «todo lenguaje es fascista», que, además, es una típica paradoja provocadora y necia a partir de una frase de Jakobson? Justamente, de la imposibilidad de ver que el ser social del hombre (*ánthropos*) implica a la vez una regla y una distancia con respecto a ella. Una vida en la cual tuviéramos reglas que se ajustaran a nosotros, como un sastre excelente nos adapta un traje, sería, en efecto, la esclavitud total. Sería la cárcel ideal. Pero precisamente en la doble existencia de una regla y de cierta separación con respecto a ella se establece la autonomía de que podemos gozar como seres sociales. La separación porque, en primer lugar, como la regla no puede abarcar todos los casos, nos obliga a encontrar nuestro camino en situaciones concretas que jurídicamente pueden ser no sólo indiferentes sino también importantes, pertinentes, en las que no hay ninguna prescripción. Y separación, en segundo lugar, porque, precisamente, como la regla nunca puede adaptarse a la realidad, es inevitable que de vez en cuando la pongamos en cuestión. Pero para

3. R. Barthes, «Leçon inaugurale au Collège de France» (P. V.-N.).

poner en cuestión una regla es preciso que la haya. Y para que seamos capaces de ponerla en cuestión, es preciso que no seamos la regla, o que la regla no sea nosotros. No debe adherirse a nosotros como la túnica de Neso se adhiere al cuerpo de Heracles. Y éste muere porque es una túnica envenenada. Ésa es verdaderamente la imagen: una túnica envenenada. Sólo podríamos arrancarnos las reglas arrancándonos la piel. En y por esa distancia podemos vivir social e individualmente. Esto está totalmente ausente del texto de Platón e hipoteca durante siglos y siglos y aún hoy la filosofía en general y la filosofía política en particular. Y está ligado a cuestiones muy profundas, como todo el tema de la creación y la creatividad del ser humano singular y de la sociedad tomada en su conjunto.

Voy al segundo postulado implícito: esa única *orthé politeía* es definida por la *epistéme*. Pero podemos preguntarnos: ¿qué *epistéme*? Habida cuenta de la índole de las cosas públicas, resulta más o menos claro que esa *epistéme* es, al menos potencialmente, una *epistéme* de la totalidad. Por otra parte, esto se dice más o menos explícitamente en el diálogo, porque en definitiva se trata de contar con un saber que decida qué arte específico debe entrar en acción, en qué momento y qué condiciones; un saber, como dice Platón, *epitaktiké*, que ordena los otros.

Además, es en ese punto donde el Extranjero conecta el corolario, aparentemente evidente pero en realidad perfectamente falaz, de que si es así es imposible que esa *epistéme* sea compartida por la totalidad o el mayor número. Recordemos la comparación, completamente intolerable desde el punto de vista de la lógica, con el arte de tocar la lira. Y luego con la medicina o la navegación. Comparación intolerable no tanto a causa de lo voluntario o involuntario del paciente, como traduce un poco tontamente Diès, sino debido a la inexistencia de una *téchne* que es reconocida por Platón en el *Protágoras* y ocultada aquí cuando habla de la distancia entre lo universal y lo particular: ocultada en la tesis principal.

Epistéme del todo, entonces. Pero, ¿a qué remite esta idea de la *epistéme* del todo? En este punto nos encontramos en pleno caos, en pleno abismo, puesto que la idea de la *epistéme* del todo contradice lo que es, sin embargo, una tesis central de Platón y que representa el resto griego en él, que se admite en el *Timeo* y reaparece en el *Político* a propósito de esta historia de la ley, universal abstracto, y de lo concreto. Vale decir, la idea de que hay una materia ineliminable, llamada *chóra* en el *Timeo*, el *aeì ginómenon*, lo que deviene eternamente, lo siempre deviniente, el *ápeiron* en el *Filebo* o el no-

ser en el *Sofista*. Es decir, una parte enorme de indeterminación de lo que es, el reconocimiento de ese hecho. Por lo tanto, contradicción entre la *epistéme* del todo y esta *chóra*, esta parte incognoscible de la materia.

No vuelvo al aspecto metafísico, ontológico propiamente dicho del tema, del que ya hemos hablado. Es decir que, en definitiva, los dos elementos ya están presentes desde el origen en el imaginario griego: la idea de un saber total y la idea de una materia en parte rebelde a ese saber, lo cual resultará en dos grandes opciones en la tradición filosófica, ya a partir de los presocráticos. Una de ellas, la opción parmenídea, consistirá en decir: la materia, lo indeterminado, no es. Sólo es lo que es; y lo que es es lo que está íntegramente determinado. Platón retomará esta opción. Debido a lo cual el otro camino, la tradición de Heráclito, Demócrito y los sofistas, quedará más o menos a un lado en toda la historia de la filosofía. Pero tanto Platón como Aristóteles, sin embargo, conservarán aún esa huella griega. En su ontología hay una parte irreductible de materia, es decir, una parte en definitiva incognoscible, que puede ser formada y lo está, por otra parte, por el demiurgo, pero en la medida de lo posible. El demiurgo no creó la materia, simplemente le dio forma (*Timeo*). Y queda entonces algo de indeterminado o irracional. A continuación veremos las luchas desesperadas de la teología cristiana con todo esto, y sus intentos de eliminarlo.

Pero aquí, la paradoja —y se trata incluso de una doble paradoja— es que:

1. Esta *epistéme* del todo, que Platón reconoce en general y aquí en particular con medias palabras como algo de hecho imposible, irrealizable, se convierte no obstante en medida para definir el régimen correcto, la *orthé politeía*.

2. La otra paradoja es que la *epistéme* de este *anér basilikós*, el saber de este varón regio, que lo erige en superior a la ley y hace que ofrezca su *téchne* como ley, es precisamente un saber de lo singular y lo concreto. Vale decir, todo lo contrario de lo que se pensaba como *epistéme*.

Es cierto, Platón no dice, como lo hará Aristóteles a continuación, que sólo hay ciencia de lo universal. Pero la idea ya está en él. Es la definición socrática del saber, que encontramos en el *Teeteto*, por ejemplo: siempre hay que tratar de contraer en un solo *eîdos* la pluralidad de las cosas. En ese diálogo, la discusión es la siguiente:

¿qué es la *epistéme*? Aunque inteligente, Teeteto responde tontamente enumerando el saber de esto, el saber de aquello... Y Sócrates lo corrige: está bien, pero yo no te pregunté cuántos saberes hay sino cuál es el sentido del saber y qué es lo que hace que todos los que enumeras correspondan, pese a todo, al saber. Lo que se busca es el *eîdos*, la Idea del saber.

Segunda paradoja, por lo tanto: mientras que, según el mismo Platón, sólo hay saber del *eîdos*, aquí nos presenta al político como alguien que es *epistémon* precisamente en virtud del hecho de poder amoldarse a cada situación singular.

Ésas son las dificultades de Platón, que no se resuelven en la *República*, anterior al *Político*, y que tampoco se resolverán en las *Leyes*, posterior a él. Serán simplemente encubiertas por el reconocimiento del hecho de que en la realidad nunca puede haber un régimen ideal o es muy improbable que lo haya; que, por lo tanto, sólo puede haber una aproximación, una *mímesis*. Cosa que Platón dice claramente en las *Leyes* y, a la luz del *Político*, valdrá incluso para la *República*.

Me refiero a que, desde el punto de vista de la política, el pensamiento de Platón desembocaría en el régimen absolutamente inaccesible del *Político*, en que un individuo, ese *epistémon*, estaría a la cabecera de cada uno para decirle qué debe hacer. Lo cual no es siquiera una ficción coherente —mientras que la *República* sí lo es— y, no obstante, la realidad se juzga en comparación con esta ficción no coherente. Ése es el punto flaco de toda la filosofía idealista; se construye una ficción no coherente y se dice: el mundo real es falso, malo, insuficiente con respecto a ella. A continuación hay otras dos ficciones, coherentes, en efecto, pero muy improbables. La primera, la *República*, es imposible por confesión del mismo Platón. En cuanto a las *Leyes*, el régimen que describen está aún más lejos del Estado perfecto que el de la *República*. Pero estas dificultades, estas aporías del pensamiento de Platón tal como se exponen centralmente en el *Político* —que la gente en general no considera, ya que suele remitirse a la *República* o las *Leyes*—, sólo son meramente recubiertas por la «solución» dada antes, en la *República*, y después, en las *Leyes*. Volveremos a hablar de esta historia. Todavía me queda una serie de cosas que decir sobre el *Político*, pero paro aquí para dar lugar a la discusión.

Preguntas

1. *Lo que Jean-Pierre Vernant y otros estudiaron con el nombre de* mêtis *en el pensamiento griego, me parece que es el sentido de la coyuntura o el* kairós. *¿No cumple un papel en Platón? Aquí, cuando dices que es el saber de lo singular y lo concreto, creemos que es lo mismo que la* mêtis.

—Sí, pero la *mêtis*, precisamente, se opone a la *epistéme*.

—*¿Él eliminó por completo la* mêtis?

—El ejemplo capital, primero, *princeps* de la *mêtis* es Ulises, *polýmetis*, como dice Homero. Ulises es alguien que es capaz de orientarse en cada situación concreta, la mayoría de las veces inventando soluciones, estratagemas, astucias... Recuerden la gruta de Polifemo, los compañeros de Ulises bajo el vientre de los carneros... «¿Cuál es tu nombre? —Mi nombre es Nadie.» ¡Y después el cíclope grita que Nadie lo dejó ciego! La *mêtis* es la capacidad de inventar, de orientarse en cada situación particular. Y en la mentalidad griega ese don está desigualmente repartido entre los hombres. De lo contrario, Ulises no sería el ejemplo de quien inventa en todas las situaciones y no habría ejemplos de gente particularmente tonta, al menos en ese aspecto.

Ahora bien, en Platón la cuestión no se plantea verdaderamente así. Platón nunca habla de *mêtis* sino que opone, yuxtapone *phrónesis* y *epistéme*. Lo cual se convierte, en el *Político*, en algo completamente incongruente y que no se sostiene: el hombre regio es quien tiene la *epistéme* pero debe gobernar *metà phronéseos*. ¿Por qué? La cosa se presenta como una mosca en la sopa. Si tiene la *epistéme*, no necesita *phrónesis*. En Aristóteles y en los griegos en general, hay *phrónesis*, justamente, donde no hay *epistéme*. De un matemático que demuestra un teorema no se puede decir que se valga de la *phrónesis*: se trata de *epistéme*. Se puede hablar de la *phrónesis* de un matemático en los objetivos que se propone. Y cuando Hilbert quería que se demostrara a cualquier precio la no contradicción en matemática, transgredía la *phrónesis*. Decía algo que no era muy prudente. Fue muy fértil, muy fecundo, pero a Hilbert le salió el tiro por la culata porque se demostró lo contrario: que no se podía mostrar esa no contradicción.

Pero en cuanto a la *mêtis*, es un ámbito en que la *epistéme* no puede decir nada. Si pudiera decir, sería un saber cierto, en el que no habría que arreglárselas. Es lo que traté de destacar, pero sin

introducir el término *mêtis*; no se ha equivocado usted al hacerlo, pero reitero que Platón no habla de ella. Ésa es la situación paradójica del *Político*, en que el único verdadero régimen y el hombre que lo encarna se definen por la *epistéme*, mientras que la crítica de las leyes se funda en el hecho de que no puede haber leyes con validez universal. Eso es algo que suscita enormes dudas y de lo cual Platón es obviamente consciente; de lo contrario, no habría escrito la *República* ni las *Leyes*. Y si del hombre regio del *Político* surge alguien que tiene la *mêtis*, el resultado es entonces Temístocles. El que puso a remar a la plebe en Salamina. Es realmente una abominación, pero eso es la *mêtis*. Ninguna ciencia podía decir a Temístocles: ésta es la estratagema para obligar a los persas a combatir en el estrecho de Salamina y no en alta mar. No sé si contesté la pregunta, pero es una de las aporías importantes del texto.

2. *En referencia a la medicina. ¿No se puede concluir únicamente que los hombres no están enfermos y entonces, como consecuencia, la comparación se cae y la medicina no es una ciencia?*

—Desde luego, la medicina no es una ciencia.

—*¿Es algo implícito en Platón?*

—Completamente. En lo implícito del argumento. En el texto del *Político*, la medicina o la navegación están precisamente del lado de la *téchne* en el sentido definido en el *Protágoras*. Vale decir, un saber técnico práctico específico de un objeto que puede tener en cuenta circunstancias particulares. Todo el pasaje que va desde 298 hasta 300 aborda justamente eso. Es absurdo decir de antemano al capitán de un barco cómo tendrá que navegar. Según los vientos, las corrientes, la luna, el estado del barco..., se las arreglará y decidirá el rumbo. Por eso ese ataque irónico contra la democracia ateniense, que decidió de una vez por todas cómo se debe gobernar la nave de la ciudad, luego sortea gente que va a gobernarla de acuerdo con esas prescripciones escritas —¡el colmo del ridículo!— y a continuación cualquiera, una vez terminado su mandato, puede arrastrarlos ante el tribunal y acusarlos: ustedes violaron las leyes porque no siguieron tirando suertes cuando las leyes lo ordenaban...; ese ataque es inaceptable. Y Platón lo sabe muy bien.

En el texto, la navegación y la medicina están decididamente del lado del saber que tiene que ver con lo concreto. Lo cual no hace, a mi juicio, más que subrayar la aporía, la antinomia entre la *epistéme* en el sentido general, el del *Teeteto*, pero que se utiliza en el *Político*

sin decir agua va,·y las *téchnai* que son *téchnai* de cosas particulares. Hay dos distinciones que entrañan un elemento de saber profesional. Y ésa es la discusión del *Protágoras*: se ordenó a los estrategas navegar hacia Sicilia, pero nadie exigió en Atenas que llegaran en diez días o dispusieran las velas de tal o cual manera. Ésa es la cuestión: sólo los verdaderos navegantes pueden hacerlo. Ahora bien, hay un doble desfase. Hay una *epistéme* que sabe todo. Y las *téchnai* que se utilizan como ejemplos en el *Político* —la medicina, la navegación— son saberes técnico prácticos [*savoir-faire*] que, pese a todo, implican una parte de saber. Si no se conoce positivamente la anatomía del cuerpo humano, no se puede hacer medicina. Pero conocer la anatomía y la farmacología está lejos de ser suficiente para tratar a un enfermo. Si no se conocen los puntos cardinales, no se puede navegar, pero eso tampoco es suficiente. De modo que tenemos esta doble parte: una parte que es total o casi totalmente codificable y otra que es la adaptación a las circunstancias.

Y además tenemos la política propiamente dicha, en la que en verdad no se sabe qué es lo codificable. Eso implica una familiaridad con las cosas: si los atenienses deciden enviar una expedición a Sicilia, tienen que saber que Sicilia es una isla, que tiene tantos habitantes, que los siracusanos son así... Pero todo eso es un saber contingente. Hoy se trata de Sicilia, mañana se tratará de Egipto. Entonces, es posible informarse al respecto, pero no se sabe de antemano. Nadie puede saber todo eso de tal modo. Incluso la CIA tuvo que enterarse de que había un jefe de los chiítas iraníes que se llamaba Jomeini. Y además, ese saber adquirido implica sobre todo un juicio que se adapta a las situaciones particulares con mucho más fuerza que en el caso de la *téchne*, que conlleva un instrumento de saber.

Ahora bien, estas tres articulaciones no se hacen en el texto, están aplastadas y recubiertas por la idea de una *epistéme* total que podría sentarse al lado de cada uno y decirle con certeza qué tiene que hacer o no hacer.

3. *¿Platón escogió, entre la* República *y las* Leyes, *la democracia y luego al déspota ilustrado?*

—Lo que presenta en el *Político* sería un superdéspota ilustrado. Un déspota ilustrado o un tecnócrata nunca pretendieron decir a cada uno qué tenía que hacer. Ahora bien, ésa es la expresión literal de Platón: *parakathémenos*, a la cabecera de cada uno. A la una, cuando salgamos del salón, el hombre regio nos dirá si debemos ir a

almorzar o no. Por lo tanto, está más allá del despotismo ilustrado. En cuanto a las *Leyes*, no es la democracia, es un régimen de otro tipo.

4. *En referencia a Barthes y el fascismo de todo lenguaje...*

—Barthes y todo el estructuralismo cometen un abuso enorme con una frase de Jakobson que era correcta para una parte del lenguaje. Jakobson había dicho que, desde el punto de vista de la estructura, el lenguaje es como los regímenes totalitarios: todo lo que no es obligatorio está prohibido; y todo lo que no está prohibido es obligatorio. ¿Qué quería decir? Cometía un error, además, salvo tal vez desde el punto de vista de la fonética. E incluso en ese caso no estoy seguro. Se dice que en francés ciertas consecuciones de fonemas están prohibidas. Pero aun eso es de lo más relativo. «Doukipudonktan», escribe Queneau al comenzar *Zazie*. Y esta consecución de fonemas que pertenecen a palabras diferentes está *a priori* prohibida y, sin embargo, es perfectamente pronunciable por un francés. Si habláramos así durante diez minutos, alinearíamos cincuenta secuencias de fonemas radicalmente prohibidas en la fonética francesa. Puesto que ésta sólo vale para la construcción de cada lexema. Ahí tenemos lo obligatorio de lo prohibido. Pero deja de ser cierto para las consecuciones del francés hablado.

Y aun cuando supongamos que esta regla del «todo lo que no es obligatorio está prohibido y todo lo que no está prohibido es obligatorio» es válida para la fonética y la gramática, ya no lo es para la semántica. Puesto que la semántica es justamente un dominio en que el locutor vivo de una lengua crea de manera constante otras relaciones. En ese sentido, la frase de Barthes es una burrada y una mala interpretación de lo que era el estructuralismo inicial en el lenguaje; el mismo Jakobson trazaba líneas muy claras entre la parte que yo llamaría ensídica y lo que él mismo denominaba la parte poética del lenguaje.

CLASE DEL 30 DE ABRIL DE 1986

V. LAS TRES DIGRESIONES *(CONTINUACIÓN)*

Espero poder terminar hoy con este *Político* que nos costó tanto trabajo. Después de haber comentado las dos definiciones y media, los ocho incidentes y las dos primeras digresiones —el mito de la era de Cronos y la forma de los regímenes—, estábamos plenamente metidos en la tercera digresión, que es, en cierto sentido, algo así como una tercera definición del político.

3. *La tercera digresión define al político a partir de la idea de ciencia*

Y decíamos que esa tercera digresión tiene al menos dos supuestos previos ocultos. El primero es que existe una república, una ciudad, una *pólis*, una *politeía* justa, y una sola. Esto puede parecer evidente, pero igualmente discutible. Puesto que entonces se abre un océano de cuestiones: una *pólis* recta, *orthé*, pero ¿*orthé* con respecto a qué? ¿Y en qué condiciones? Heródoto ya hablará de lo apropiado de cada régimen para cada pueblo; Montesquieu, por su parte, se referirá a la adecuación a las condiciones «naturales»; y Marx, al estado de las fuerzas productivas, aunque suponga una sola *orthé politeía* al final de la historia... De modo que es un problema enorme. Platón no lo discute y decreta: una *orthé politeía*, y una sola. Lo cual presupone, desde luego, la existencia de lo que en matemática se llamaría un buen orden jerárquico de los diferentes tipos de *politeía*, de ciudad, con la *orthé politeía* en la cumbre.

Segundo postulado implícito: esa *orthé politeía*, esa ciudad correcta, recta —de pie, mientras que las otras están tumbadas—, se define por la *epistéme*. Y al respecto, los criterios de esta *epistéme* que Platón utiliza constantemente son bien una especie de saber absoluto, bien un saber que también implica técnicas de aplicación. En síntesis, podríamos decir —pero con signos de interrogación— que ese saber del político, del hombre regio, que define esta ciudad, debe estar compuesto a la vez por un conocimiento científico, «epistémico», algo que concierne a la esencia de las cosas, y al mismo tiempo, vistos los ejemplos a los que Platón apela constantemente en apoyo de su tesis —la medicina, el pilotaje de un barco—, debe entrañar una *téchne* en el sentido práctico del término, un conocimiento de las circunstancias particulares, un saber que contenga en sí mismo la virtualidad de la adaptabilidad a cualquier coyuntura que pueda presentarse.

Entonces, tenemos ahí una primera paradoja concerniente a esta *epistéme*, a este saber: al mismo tiempo que se lo reconoce como inaccesible, a veces con medias palabras y en otros lugares explícitamente, se convierte en la medida absoluta de la realidad. ¿Por qué inaccesible? Pues bien, ya lo sabemos desde la *República*: están las esencias, las *ousíai*, y hay algo que está más allá de las esencias, y que es el Bien, el ser verdadero, que no es accesible al saber. El mismo Platón dice que ese Bien más allá de las esencias, ese *agathón*, «apenas puede ser visto». (Y este «visto» es sin duda metafórico, pero no tanto: en todo ello la metáfora de la visión cumple un papel cardinal. La visión, la especulación, la contemplación, la *theoría*, todo esto viene de «ver».) En todo caso, lo que verdaderamente es no puede verse con los ojos del cuerpo. En cuanto a los del alma, apenas pueden entreverlo. Y de todas maneras, ese *agathón* no es discursivamente demostrable.

Platón dice lo mismo en muchos otros textos. En el *Fedro*, por ejemplo. Y en la *Carta séptima*, que tal vez sea auténtica y tal vez espuria, pero que en todo caso fue escrita por alguien que conocía muy bien a su Platón. Éste podría haber escrito el pasaje filosófico central. Lo inverosímil son los detalles históricos de este texto, como lo señala con justa razón Finley[1]. Y lo que describe esta *Carta séptima* es, como en la *República*, un trabajo preparatorio, del orden de la discusión, el estudio, la discursividad, la definición, la demostra-

1. Véase la nota 2 a la clase del 19 de febrero, p. 34 (P. V.-N.).

ción, pero la visión del *agathón* mismo aparece *exaíphnes*, de improviso, como la llama que surge después de haber frotado mucho tiempo la cosa. Por otra parte, esta famosa imagen de la *Carta séptima* recuerda perfectamente ciertos pasajes de los grandes místicos sobre los períodos de sequedad y la necesidad de un trabajo permanente durante el cual nada está garantizado pero a cuyo término, tal vez, la divinidad, la luz o la trascendencia se revelen al místico... Todo eso ya está en la *Carta séptima*.

¿Y qué quiere decir, en definitiva? Que la verdadera *epistéme* es prácticamente inaccesible para el humano. O bien sólo se puede tener acceso a ella de manera muy contingente. De ahí la paradoja, cuando ese saber inaccesible se convierte en medida de algo real. Estamos obligados a medir con la vara de ese saber nuestras ciudades terrestres, lo que hacemos, nuestras Constituciones...

Pero hay más, porque nosotros, que no somos ni ese filósofo ni ese hombre regio ni ese político, ¿cómo vamos a reconocerlo como tal cuando se ponga en nuestra presencia? En el mejor de los casos —no se dice así, pero ésta es la única conclusión que podemos sacar—, tenemos que hacer un acto de fe: éste es el hombre regio y lo que él dice es mejor que la ley. No hay más que seguirlo.

Es preciso señalar, entre paréntesis, que Aristóteles, que siempre está a favor del reino de la ley, en un pasaje bastante sorprendente de la *Política* retoma una idea bastante análoga cuando, en medio de la discusión sobre las diferentes formas de ciudad, habla de repente de la posible aparición de un hombre excepcional en ella. Y dice que a partir del momento en que aparece este hombre, todo el resto cesa. Los ciudadanos lo reconocen como tal, como hombre excepcional, y lo que dice se convierte en cierta forma en ley. Podemos epilogar con este asunto. ¿Qué tiene en vista Aristóteles, que siempre es muy pragmático? ¿Este hombre es excepcional, quizá, en su capacidad de convencer a la gente, de arrastrarla? En todo caso, tenemos esa idea en Aristóteles. ¿Y habrá que evocar, por otra parte, a Alejandro, cuyo acceso al poder es contemporáneo de la *Política*?

Bueno, pero el problema persiste: no basta con tener a ese hombre regio en la ciudad, también es preciso —y de esto Platón no habla, salvo en un lugar, para decir que es prácticamente imposible— que la ciudad lo reconozca. De lo contrario, habría que incluir entre las facultades del hombre regio —lo que tal vez sea más favorable como interpretación— la de convencer a la ciudad de que él lo es, y que por lo tanto deben aceptar su autoridad. Cosa que no se discute en modo alguno aquí y de la que podríamos dudar mucho

porque, según todo lo que por otra parte dice Platón, las cualidades que él estima necesarias para convencer a la gente no son en absoluto las que hacen al verdadero filósofo, quien posee el verdadero saber.

Así, esta primera paradoja se desdobla:

1 ¿Cómo podría alguien poseer esa *epistéme* absoluta, inaccesible, y pese a ello medida de lo real?
2 Y si alguien puede poseerla, ¿cómo será reconocido por los otros como su poseedor?

Y hay una segunda paradoja concerniente a esta *epistéme*, sobre la cual alerté anteriormente, que es esa especie de combinación de lo universal y lo concreto. El saber del hombre regio, el que lo erige en superior a la ley y hace que pueda «proponer su arte en lugar de las leyes», pues bien, es precisamente un saber que entraña lo singular y lo concreto, e incluso lo concreto hasta el límite extremo, porque el político debe estar a la cabecera de cada ciudadano; *parakathémenos* es la expresión griega. Y esto es completamente opuesto a lo que se entiende en general y a lo que el mismo Platón entiende por *epistéme*, es decir, un saber que, con todo, apunta a lo universal. Y que se define como tal en el *Teeteto*, en la *República*...

Así, en este punto tenemos una especie de vacilación con respecto a la concepción anterior. La de la *República*, en especial, donde los filósofos gobiernan la ciudad tras haber sido seleccionados como tales y haber pasado lo esencial de su vida preparándose desde el punto de vista dialéctico y matemático para la teoría, la visión, la intuición de las Ideas.

Aquí encontramos, una vez más, la misma paradoja: nada dice que, como tales, esas Ideas, esas esencias, hagan al filósofo de la *República* capaz de administrar —como se dice hoy—, de gobernar en las situaciones singulares, concretas. Cosa que, por otra parte, Platón advierte a medida que se desarrolla su obra, y tal vez también en función de la experiencia directa o indirecta de sus asuntos en Sicilia, de sus relaciones con Dión. Quizá sea eso, asimismo, lo que lo inducirá a ironizar en el *Filebo* (¿durante su cautiverio a manos de Dionisio?) sobre quien conoce la Idea de justicia pero desconoce el camino que puede devolverlo a su casa. Viejo tema, además, en el anecdotario filosófico de los griegos: piénsese en Tales, que mira el cielo y se cae en un pozo. Platón retoma en el *Filebo* esa denigración benigna, benevolente de que los ciudadanos hacen objeto al filósofo que mira

hacia otra parte y no ve lo que tiene delante de sus pies. Y su huella se encuentra, acaso, en esa especie de vacilación del *Político*.

Hay que advertir, empero, la extraña situación lógica que se crea en ese momento: la tercera digresión criticó la ley por su déficit de esencia y la brecha que no puede colmar entre la universalidad y lo concreto. Y en el *Político* la ley se toma como el universal abstracto. Se define, una vez más, como «el hombre ignorante y arrogante» que repite siempre lo mismo. De modo que no puede adaptarse a las situaciones concretas. De allí nuestra sensación de malestar bastante intenso, casi como un vacío: la Idea de justicia en tanto *eîdos* no puede transformarse en ley, en simple regla universal abstracta. Pero al mismo tiempo se nos presenta a ese hombre regio que es la Idea de justicia, que la hace presente en la realidad para decir a cada ciudadano, en cada momento y en todas las circunstancias de su vida, qué tiene que hacer y no hacer. Pero, ¿a partir de qué puede hacerlo, como no sea de un saber de las Ideas y, a la vez, de un saber de las singularidades?

Todo esto, en definitiva, nos deja como en una fluctuación, preparatoria, sin duda, del régimen que se describirá en las *Leyes*, donde tenemos magistrados que son más o menos elegidos por el resto de los ciudadanos pero, al mismo tiempo, el famoso «consejo nocturno» cuya composición y reclutamiento se definen con bastante precisión; no así su papel. Se trata de una suerte de oligarquía secreta que vigila lo que se hace en la ciudad, que también vigila prácticamente a los magistrados y que agrupa a gente escogida en función de su *cursus honorum* [carrera política]. Por otra parte, es la primera vez que aparece esta idea en un texto griego, mientras que es fundamental en Roma, donde el Senado está compuesto por personas que cumplieron un *cursus honorum*, confirmado por magistraturas sucesivas. Es una condición necesaria, aunque no sea suficiente. Y la primera vez que aparece esta idea en un texto griego es en las *Leyes*, a mediados del siglo IV, a propósito del consejo nocturno. Consejo que, en la medida de lo posible, está compuesto en el contexto platónico por gente que combina un saber universal y una especie de conocimiento de los negocios, como dirían los periodistas de hoy en día. Los socialistas fracasaron porque no conocían los negocios a su llegada al poder en 1981; pero después, tras dos o tres años de gobierno, los aprendieron...

Así pues, las vacilaciones del *Político* pueden comprenderse si se las vuelve a situar en la evolución de Platón que comienza con el *Gorgias*, cuando Sócrates dice a Calicles, presentado como un polí-

tico: no eres tú el verdadero político, sino yo; el verdadero político es el filósofo, quien sabe decir lo justo y lo injusto en su definición. De allí pasamos a la *República*, con el filósofo que gobierna. Más tarde, el *Político* nos da esta definición del hombre regio, pero como inaccesible y en una combinación de elementos heterogéneos y hasta contradictorios. Por último aterrizamos en la ciudad de las *Leyes*, en la que el gobierno es casi democrático, o aristocrático en el sentido de Aristóteles, dado que los magistrados son elegidos y no sorteados, pero en la que, al mismo tiempo, está ese consejo nocturno.

Ahora bien, este texto también tiene implicaciones completamente opuestas. Y es ahí donde vemos la riqueza extraordinaria de un texto y hasta qué punto un pensamiento que llega lejos puede superar enormemente las intenciones explícitas de su autor y conducir incluso a conclusiones totalmente contrarias a las suyas. Este carácter inagotable tal vez sea, justamente, uno de los criterios de la gran obra de arte, que releemos o escuchamos por centésimo decimoséptima vez y siempre descubrimos en ella un poco más. Desde luego, en todo esto el que habla, el que lee a Platón y el que empieza a buscar la frutilla del postre y a tirar de distintos hilos que hay en él para ver qué saca con ellos es Castoriadis. Y tengo derecho a hacerlo, con la condición de que no sea arbitrario, y también porque es notorio que, como hemos tratado de mostrar, el texto está lleno de anomalías.

Tomemos entonces el argumento que Platón opone a sí mismo para decir que, en definitiva, el gobierno de un hombre regio no es posible (287a-b): ¿cómo podría alguien ponerse a la cabecera —*parakathémenos*— de todos los ciudadanos para ordenar a cada uno con exactitud y rigor lo que debe hacer? No es posible. Ningún gobernante, ningún gobierno pueden estar en todas partes al mismo tiempo y ocuparse de cada caso. En este punto les ruego que se pongan en el pellejo del filósofo, de los filósofos, de la filosofía, y tomen las ideas de manera absoluta. Decir que no hay más que un solo hombre en la ciudad que conoce la política significa decir literalmente que debe estar encima de cada uno las veinticuatro horas del día, para decirle qué tiene que hacer. Por otra parte, ésa es la consecuencia que extrae Platón. Puesto que Platón no es un escritor de 1986: cuando dice *a b*, concluye *c*. Y aquí ve que *c* no se sostiene. De ello deduce, por lo tanto, que es preciso volver a *a b*: no es un solo hombre —aunque sea regio— el que puede gobernar la ciudad. Se produce entonces una segunda navegación, un *second best*: las letras escritas, esos *grámmata*, esas reglas inmóviles, muertas, inscri-

tas de una vez por todas en el papel, que repiten siempre lo mismo, «como un campesino ignorante». Pero que son, no obstante, un sustituto, el menos malo posible, de la imposibilidad de que un hombre regio, aunque exista, desempeñe efectivamente su papel.

Así pues, por un lado tenemos esa imposibilidad: el hombre regio *parakathémenos* es insostenible. Única solución, los *grámmata*. Pero, por el otro lado, segunda imposibilidad, esos *grámmata* están necesariamente y por esencia distantes de la realidad, son incapaces en cuanto tales de administrarla en detalle y de adaptarse a su evolución. Platón fue el primero que nos recordó, nos enseñó, nos desveló ese hecho. En consecuencia, si tenemos leyes, siempre existe la necesidad de colmar la brecha entre la abstracción de la ley y el carácter concreto de lo real. Y este punto es capital, porque a él, como ya indiqué, va a incorporarse toda la teoría de la equidad de Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco*; y también resultará a continuación en la *aequitas* romana y luego en toda la teoría de la interpretación jurídica por los siglos de los siglos. Toda esta teoría, y toda la filosofía del derecho, se basan en estos dos parágrafos del *Político* y sus innumerables implicaciones.

Por consiguiente, si no queremos meramente que el juez con su equidad intervenga *a posteriori* y con carácter correctivo, ¿qué debemos concluir? A buen seguro, que cada ciudadano es intérprete de la ley en lo que se refiere a su propia vida. Cada ciudadano tiene frente a sí ese conjunto de reglas abstractas pero vive en una realidad cambiante, diversa, una realidad heracliteana, y sólo él puede tender un puente entre uno y otra. En consecuencia, una vez más, la tarea del famoso legislador, cualquiera que sea, es en ese momento la educación de los ciudadanos, la *paideía*, de tal modo y con una orientación tal que ellos mismos puedan suplir constantemente a la ley, es decir, cerrar la brecha entre la abstracción del universal legal y la realidad. En cierto sentido, cada ciudadano debe ser por sí mismo juez *ex ante* —como se dice en latín—, de antemano, de lo que va a pasar.

Recordemos entonces cómo define Aristóteles lo que hace el juez cuando está frente al caso concreto que no puede entrar tal como es en el molde muy abstracto de la ley: en ese momento, el juez debe resolver como lo habría hecho el legislador si hubiese conocido el caso particular. El juez vuelve a poner en acto al legislador, especifica la ley, hace de ella una sub-ley en el caso particular. Y esta sub-ley para el caso particular se establece en el espíritu de la ley general, es decir que tiene en cuenta las circunstancias particulares pero también el espíritu de la ley, las intenciones del legislador,

como se dice en filosofía del derecho. El juez hace esa combinación, esa síntesis. Transpongámosla a la situación descrita por Platón: la ciudad sólo puede funcionar verdaderamente con leyes escritas, los famosos *grámmata*, si cada ciudadano es capaz de hacer ese trabajo que Aristóteles asigna al juez durante la solución de los litigios, es decir, si es capaz de actuar en cada caso como habría actuado el legislador si hubiera conocido el caso particular. Lo cual significa decir, además, que la ciudad sólo puede funcionar si cada ciudadano es capaz en todo momento de elevarse al nivel que define al buen legislador.

En otras palabras, de dos cosas una:

1. O bien la masa de los ciudadanos es para siempre esa especie de turba sin esperanza, *anthrópon agélai*, de rebaños de hombres; que es lo que Platón tiene en vista la mayor parte del tiempo. En ese caso, no hay nada que hacer, porque de todas maneras, con *grámmata* o sin ellos, la brecha entre la ley y la realidad siempre se llenará mal; y esos *grámmata* serán, además, mal planteados desde el comienzo. Por añadidura, siempre en la hipótesis de que los seres humanos son ese rebaño sin esperanza, ese ganado sin esperanza que se complace en describirnos Platón, entonces hay que ser demócrata, porque —según el mismo Platón— la democracia es en la corrupción el menos malo de los regímenes. Es un régimen que «jamás puede hacer nada grande», escribe en negro sobre blanco en el *Político*. (¡Lo escribía al pie de la Acrópolis y a la sombra del Partenón! Pero, en fin, es así, un filósofo tiene derecho a cierta arbitrariedad.) Y tampoco puede hacer nada demasiado malo. Por lo tanto, si hay que vivir en un régimen corrupto, mejor que sea una democracia.

2. O bien se acepta entonces que la masa de los ciudadanos no es para siempre una mera turba, cosa que, por otra parte, el mismo Platón reconoce contradiciéndose en el parágrafo 300b, cuando dice que si en las ciudades hay leyes escritas, no hay que violarlas, en primer lugar porque hacen falta: son mejores que la ilegalidad o la anomia total; en segundo lugar, porque esas leyes escritas se establecieron a partir de la experiencia: lo dice el mismo Platón; y quien dice experiencia dice sujeto capaz de adquirirla. Esta mesa sobre la que me apoyo no adquiere ninguna experiencia. Si las leyes son lo que son y hay que respetarlas porque cristalizan, encarnan, incorporan cierta experiencia, ésta es la experiencia de los hombres que viven en la ciudad, que aprendieron, a través de decenios y centurias, que dichas leyes son menos malas que otras. Y al mismo tiem-

po, dice, se establecieron porque algunas personas inteligentes, sabias y sutiles supieron convencer a la masa de que adoptara esos *grámmata*. Además, sólo se puede persuadir a una muchedumbre de que adopte buenas leyes si esa muchedumbre es «persuadible» de adoptarlas. Si la masa fuera tal que siempre se precipitase sobre las leyes más corruptas que se le propusieran, lo que dice Platón en 300b sería un absurdo.

Si aceptamos entonces que hay una pequeña esperanza con este tropel del ganado humano, la consecuencia del texto platónico es evidente: la autoinstitución democrática permanente de la sociedad. ¿Por qué? Porque hay que educar a la gente de manera tal que puedan cerrar constantemente por sí mismos la brecha entre los *grámmata*, las letras muertas de la ley, y la realidad, que cada uno de ellos pueda sentarse a su propia cabecera, porque ningún otro puede hacerlo en su lugar; en lo cual Platón conviene. Es preciso, por lo tanto, que cada uno pueda actuar, en la mayor medida posible, casi como hombre regio en los asuntos que le tocan. En este mismo sentido hay que comprender el argumento que el mismo Platón desarrolla a partir de 295d: cabe recordar que el médico se va de viaje y deja instrucciones; luego regresa y quiere cambiar el tratamiento. Pero, estúpido, le replican: no, no, ya tenemos las instrucciones. El médico es el hombre regio, por supuesto. Y si las leyes son —como él mismo lo dice— establecidas por la propia masa con el consejo de los más sabios, ella, como el médico, puede cambiar de opinión en cuanto a sus decisiones, el *dêmos* puede rectificarse, reconsiderar la cuestión. Habida cuenta de la diferencia de esencia entre los *grámmata*, las letras muertas, y la realidad siempre cambiante, las circunstancias siempre diferentes, y por lo tanto la necesidad de modificar las leyes para tomar en consideración esos cambios en la realidad y la variación de las circunstancias, se deduce de ello que la legislación no puede ser algo que se hace de una vez por todas, sino que es una actividad permanente. Toda legislación debe ser permanentemente capaz de rectificarse; es lo que llamo la autoinstitución permanente. Y los sujetos de esta autoinstitución permanente, los sujetos activos, actuantes —si nos atenemos a las potencialidades del texto—, deben ser el conjunto de los ciudadanos, el *dêmos* mismo.

Como se puede ver, si tomamos en serio estas ideas: *a*) por una parte, la diferencia de esencia de la ley escrita con respecto a la realidad diversa y cambiante, y *b*) por la otra, la imposibilidad de

que ningún gobierno se siente constantemente a la cabecera de todo el mundo[2], las potencialidades del texto conducen, paradójicamente pero, creo, con todo rigor, vistas las imposibilidades que plantea el mismo Platón, a la idea de que en definitiva la *politeía* que corresponde a la naturaleza de las cosas, a la naturaleza de las leyes, es una *politeía* democrática que se autoinstituye de manera permanente.

Antes de pasar a la parte referida a la división de los regímenes, querría insistir en el hecho de que, a pesar de todo, con Platón y con este pasaje del *Político* comienza no sólo toda la discusión sobre la interpretación de las leyes, la hermenéutica, sino también —y esto con un pasaje del *Fedro*— todo el debate concerniente a la objetivación como alienación. Hay algo que es el sujeto viviente, el *lógos* viviente, la palabra viva, la discusión, el diálogo, y ésa es la verdadera «vida del espíritu», para emplear una expresión anacrónica. Y además tenemos el depósito muerto de esto, que son las letras, los *grámmata*, los artefactos que el espíritu construyó, en los cuales se cristalizó pero de los que se ha retirado. Éste se convertirá en uno de los grandes temas de la filosofía ulterior, en Hegel y Marx: esas objetivaciones son en lo sucesivo como una especie de producto muerto de un sujeto vivo, que se alza en el camino de éste como un obstáculo para su realización o su vida ulteriores. Es el «devenir exterior a sí mismo» de Hegel: las obras del espíritu de las que éste, en su carácter de viviente, se ha retirado. El punto de partida de esa distinción, de la oposición entre el espíritu que respira, que está vivo, y las obras muertas, está en ese pasaje del *Político*.

2. Cosa que es, por otra parte, el núcleo de cualquier crítica del totalitarismo, puesto que la utopía totalitaria consiste en esto. Ya les hablé de ello: con la televisión de circuito cerrado de 1984 y otros fantasmas de ese tipo que se concretaron, ya fuera en la literatura o en la realidad. La interiorización total por parte de cada ciudadano de los ideales del Estado totalitario significa, en definitiva, que cada uno se convierte —y Hannah Arendt plantea algunas interpretaciones de Rousseau que se orientan en ese sentido— en su propio vigilante y su propio denunciante con respecto a... la voluntad general, al Estado, al partido, con respecto a todo lo que ustedes quieran: tienen aquí una *x* que pueden llenar como les guste. En estas constataciones del *Político* está por lo tanto el núcleo de la crítica de cualquier régimen totalitario y hasta de cualquier poder burocrático, incluida la gestión del trabajo en las fábricas, los reglamentos, los capataces...

4. *Se retoma la segunda digresión sobre la forma de los regímenes*

No quiero demorarme mucho en este asunto. La exposición comienza en el parágrafo 292a y es interrumpida por la larga digresión sobre la ley, el hombre regio..., y luego Platón vuelve al tema entre 300d y 303b. Comienza por dividir los regímenes políticos según el viejo criterio, ya conocido en Heródoto, del uno, varios, todos. O sea: monarquía, oligarquía, democracia. Éste es, por otra parte, un *tópos* a través de la historia de la teoría política y la historia de la filosofía. Su equivalente en lógica son los juicios singulares, particulares y universales. Y Hegel dirá: los asiáticos conocían la libertad de uno solo, los griegos conocían la libertad de algunos, los germano-cristianos conocen la libertad de todos. A continuación, tras la definición del político como ciencia y, a partir de ahí, la reintroducción de las leyes, se llega a una bipartición de esos tres regímenes. El texto está a menudo lleno de baches, y no quiero demorarme demasiado en él. Digamos que en ese momento tenemos una sola ciudad correcta, la dirigida por el hombre regio. Y para los tres regímenes, las formas que son Estados de derecho, de leyes, y las que son ilegítimas. A saber, si en la monarquía tenemos a alguien que gobierna de acuerdo con las leyes, se tratará de una verdadera realeza; de lo contrario, será una tiranía. Cuando en el régimen en que impera una pequeña cantidad tenemos un gobierno según las leyes, se trata de una aristocracia; de lo contrario, de una oligarquía. Por último, cuando gobierna la masa, no hay denominaciones preestablecidas, pero también aquí se puede distinguir entre el caso en que la masa gobierna sin leyes y el caso en que lo hace con ellas. Pero Platón se niega a nombrar como tales estos dos regímenes.

A mi entender, sobre esta discusión no hay mucho que decir. Simplemente admirar, también aquí, la retórica y la sofística de Platón, puesto que la manera en que describe el régimen democrático ateniense, en los parágrafos previos a la tercera digresión, es una caricatura grotesca y totalmente inaceptable. La presenta como si se tratara de un régimen que decide arbitrariamente lo que es bueno o malo en medicina, que designa por sorteo a los individuos que deben fijar las recetas y a continuación les pide que rindan cuentas... Argumentación absolutamente inadmisible y deshonesta porque en Atenas, precisamente, la ciudad no decide en los problemas, las cuestiones, los temas sobre los que existe un saber técnico. La ciudad establece leyes en general o decide actos de gobierno, pero no hay leyes que conciernan al gobierno como actividad. Todo el para-

lelo que establece Platón con el pilotaje de una nave o con la actividad de un médico apunta a argumentar que el *dêmos* ateniense, en su necedad, ha decidido lo que debe hacer el piloto de un barco y lo ha obligado a atenerse a sus prescripciones al respecto. Ahora bien, nada de esto sucede en Atenas, no hay prescripciones en lo que toca al gobierno como actividad. La actividad del *dêmos* concierne a aspectos que no son en absoluto técnicos. Y esto, el mismo Platón lo sabe muy bien por haberlo discutido, entre otras cosas, en el *Protágoras*, como les dije la vez pasada. Pero no tenemos que preocuparnos más por las distinciones de los tipos de régimen.

VI. CONCLUSIÓN: SOBRE LA COMPOSICIÓN DEL *POLÍTICO*

Me gustaría concluir ahora con algunas consideraciones sobre la estructura de conjunto del *Político*, lo que califiqué desde el comienzo de nuestra lectura como la «extrañeza» de esa estructura.

¿Qué pensar, en efecto, de esta composición muy extravagante en la que Platón se pone en marcha con el objeto de definir al político y da varias definiciones sucesivas de éste, para abandonarlas después en el camino, y en la que hay numerosos incidentes que conciernen a puntos muy importantes y digresiones que tocan aspectos completamente esenciales, como la tercera digresión sobre la ley, por ejemplo? ¿Cómo comprender esas rarezas en la composición del *Político*? La cuestión es tanto más imperiosa cuanto que sabemos que Platón es eminentemente capaz de escribir diálogos perfectamente compuestos, tanto desde el punto de vista de la forma dramática como del ordenamiento muy ceñido de la argumentación. Piénsese en el *Banquete*, obra maestra a la vez literaria y filosófica, pero también en *Protágoras*, *Fedro*, *Critón*, *Gorgias*, *Eutidemo*, el primer libro de la *República*. Y hay diálogos como el *Teeteto* o el *Parménides* que son absolutamente perfectos, de una dureza, de una transparencia de plano cristalinas, y en los que la exposición doctrinal está admirablemente manejada, con los regimientos de la argumentación que marchan al asalto de una manera totalmente ordenada, según un plan de batalla perfecto.

Por otro lado, no debemos perder de vista que Platón —en la misma medida que Aristóteles y Tucídides, por lo demás—, cuando escribe prosa, no se preocupa por consideraciones de forma y de composición como lo hacen los modernos, sobre todo después de Rousseau y en particular después de Kant. Platón, Aristóteles y Tucídides

siguen el curso de su pensamiento y se dejan llevar por los incidentes y las digresiones. Como nosotros nos dejamos llevar cuando estamos en un momento fecundo: escribimos, se nos ocurren otras ideas y queremos consignarlas a cualquier precio, sin que importe mucho si tienen que ver o no con el eje central de la exposición.

Esto se vincula con el problema más general de la forma en la obra escrita. ¿Qué pasa con ese punto de vista en Grecia? Desde luego, tenemos una forma perfecta y rigurosa desde el comienzo en la poesía, tanto en la épica como en la lírica. Y en la tragedia, por supuesto: no podríamos imaginar forma más «fuerte» —en el sentido en que se habla de la fuerza de una obra de arte— que la de una tragedia. Pero la cosa es diferente en lo que se refiere a la prosa. Lo cual es notorio en Heródoto, quien, como he señalado en otras lecciones, no sabe resistirse al placer de contar una buena historia, aun en plena narración «seria». En cuanto a Tucídides, teje su relato con consideraciones generales, sea con la forma de puras digresiones de su cosecha, sea con la de discursos atribuidos a personajes que participan en la acción.

Pero aun habida cuenta de esto, habida cuenta que los antiguos no escriben tesis de oposición a una cátedra, con el riesgo de que un corrector anote al margen «se va del tema», la composición del *Político* sigue siendo muy extravagante. Sobre todo porque las dos definiciones de que se trata, la del político como pastor y luego como tejedor, no interesan a lo esencial del diálogo. Y en ese aspecto está el precedente del *Sofista*, en que se comienza por definir toda una serie de actividades que sólo tienen una relación secundaria con el sofista; empero, puede decirse que en ese *Sofista* el interés de Platón por su tema, el sofista, es relativamente secundario. Mientras que cometeríamos un error si dijéramos lo mismo en el caso del *Político*: ¿quién podría aducir que el político no interesa a Platón como tal, como hombre regio, como hombre político o como campo? ¡Es bien sabido que escribió sobre el tema en varias ocasiones!

Ahora bien, hay un abordaje del *Político* a partir del cual la extrañeza de su composición tal vez resulte menos opaca. Y consiste en decir que las consideraciones expresadas en las dos grandes digresiones no son secundarias, sino que constituyen la sustancia del diálogo.

Así, la primera digresión, que introduce el mito de Cronos, como decía hace unas semanas, tiene una importancia completamente estratégica, no sólo en el *Político* mismo sino en la obra política y filosófica de Platón. Puesto que con este mito Platón se

provee de lo que podríamos llamar sus reservas estratégicas filosófico-políticas, con la idea de un pastor divino y también de un mundo terrestre que, abandonado por el dios, está condenado a la caducidad y la corrupción. Colocado en el medio del *Político*, este mito de la era de Cronos, y por tanto de una era presente que ya no es ésa sino la de Zeus, muestra a quien le da crédito o quiere dejarse impresionar por él toda la profundidad estratégica —como se habla de profundidad de la defensa de un territorio— necesaria para que el resto de lo propuesto por Platón parezca defendido con suficiente fuerza.

Del mismo modo, podemos considerar que la introducción de la tercera digresión era también uno de los objetivos del diálogo, porque Platón necesitaba plantear a la vez esa crítica de la ley que aquí redobla, da resonancia y refuerza toda su crítica de la palabra escrita en oposición a la palabra viva; y por lo tanto también le era preciso ratificar por anticipado, por así decirlo, los derechos de un hombre regio que aparecería repentinamente y que debido a ello, entonces, sería como el médico que vuelve de su viaje y puede romper las indicaciones que había prescrito y escribir otras o decir de viva voz lo que el paciente debe hacer o no hacer.

También en vista de esta digresión hay que comprender la introducción de la imagen —que será abandonada— del pastor y el paradigma del tejedor; paradigma que —como ya dije— introduce otras aporías y paradojas relativas a la cuestión de si, en definitiva, ese famoso tejedor entreteje y a partir de qué, cuál es su materia prima.

Por último, creo que hay que ver desde ese punto de vista las rarezas de la composición del *Político*. Tenemos aquí una construcción barroca pero hecha deliberadamente como tal, concertada, consciente. Puesto que, si bien el desarrollo del diálogo no está sometido a un riguroso y constante control lógico —me refiero a un control formal—, la publicación del diálogo, el hecho de que Platón acepte como suyo este manuscrito —sin lo cual no dispondríamos de él, no nos habría sido transmitido—, es en verdad un acto consciente, deliberado, asumido, como diríamos hoy. De modo que todo sucede como si, al dejar el diálogo en el estado en que se encuentra, Platón hubiese querido justamente proporcionar un ejemplo escrito del pensamiento vivo. Como si hubiese querido darnos *grámmata* que muestran cómo funciona el espíritu, el pensamiento, el *lógos* cuando queda abandonado a sí mismo y no se preocupa por problemas de presentación formal o de comprensión exterior. Es como si nos dijera: así funciona la cosa cuando funciona; así se piensa.

El *Político* es un diálogo que se puede criticar —y yo lo hice ampliamente durante esta discusión—, pero que también hay que ver como uno de los especímenes más cercanos que poseemos, que yo sepa, al verdadero rumbo de un pensamiento importante, un gran pensamiento, un pensamiento auténtico cuando funciona sin preocuparse por las críticas, los examinadores, los formalistas, los gramáticos de Alejandría o los académicos franceses... La cosa funciona así, se desenvuelve y toma tangentes y luego se recupera como puede. Podemos recordar la frase de Gide sobre la diferencia entre el talento y el genio: «Cuando uno tiene talento, hace lo que quiere; cuando tiene genio, hace lo que puede». Y lo cierto es que Platón, en este diálogo, hace lo que puede. Puede dejarse llevar y exponer así como así un rumbo de pensamiento sin tener que corregirlo. Es preciso que veamos de ese modo algunos de los aspectos más profundos del trabajo del pensamiento. Aspectos que también encontramos, por ejemplo, pero de una manera totalmente diferente, en el *Timeo*, cuando, en lo mejor de la exposición, el diálogo es interrumpido por el repentino descubrimiento de que empezó con el pie izquierdo y hay que retomarlo todo desde el principio. Lo mismo sucede en el *Teeteto*, con las reanudaciones consecutivas, y en las *Leyes*, aunque este último texto plantee otras cuestiones. Aristóteles también suele lanzarse a esas digresiones que parten en cierta dirección que le parece importante en el momento en que escribe algo, pero de una manera mucho más moderada, jamás con la intensidad que encontramos en el *Político*.

No quiero hacer paralelos superficiales y fáciles, pero me gustaría que se comprendiera a qué me refiero: estamos ante algo que muestra cierta analogía con el sueño. En el *Político* hay una especie de contenido latente, que no es único sino múltiple; tan poco único, pese a lo que a veces diga Freud, como lo es en el sueño. Lo que se presenta como unicidad en el sueño es mucho más el resultado de las elaboraciones secundarias, pues el contenido latente tiende a salir de todos lados, cosa que Freud sabía perfectamente. Y esto es lo que sucede casi siempre cuando la imaginación creadora se pone realmente a trabajar, aunque se trate de la imaginación teórica tal como la captamos antes de que las coacciones formales se impongan a ella de cierta manera desde el exterior; cuando esta imaginación trabaja, entonces, crea únicamente con la ayuda de las coacciones formales que ya incorporó a sí misma, por ejemplo el hecho de que pueda hablar, que no esté reducida a borborigmos sino que articule algo.

Y me parece que en ese aspecto tenemos algo que es análogo a lo que podemos llamar el contenido latente que está en el origen de cualquier música, que inicialmente tal vez sólo implica un ritmo y una intensidad que se acoplan con otro contenido latente que es melódico. Todo esto está sometido desde el principio a una primera elaboración secundaria, la de la expresión; luego, a una segunda elaboración secundaria, la de la verdadera fijación, es decir, la de la formulación o la composición. Esta segunda elaboración es la que habría podido «corregir» el *Político*: podemos imaginar a Platón o a algún otro retomando el diálogo para darle la coherencia exterior formal que hoy no tiene. Pero no fue así. Como tal, sin embargo, yo diría que leer el *Político* —y también es por eso por lo que me extendí en él— es un poco como escuchar a Chopin improvisar uno de sus nocturnos, una de sus baladas antes de haberla escrito. En contra de lo que suponen ideas difundidas por error, las obras de Chopin están tremendamente escritas, no son puras improvisaciones. Estuvo encima de ellas y construyó una arquitectura muy rigurosa, muy importante. Pero también es sabido que era un gran improvisador. Y ésa es la diferencia que trato de señalar, la diferencia que nos muestra el *Político*.

Voy a dejarlo aquí, en el tema de la presentación auténtica de las obras de pensamiento. E invito también a discutir todos estos contenidos teóricos que vimos desplegarse a través de ella y que justificarán, tanto en vuestra opinión como en la mía, el hecho de que hayamos consagrado todas las clases de este seminario a ese diálogo. Lo cual, al mismo tiempo, nos permitió ver un ejemplo de lo que se denomina —cada vez más abusivamente— «leer» una obra filosófica. Pero leerla verdaderamente, respetándola y sin respetarla, hurgando en los recovecos y los detalles sin haber decidido de antemano que todo lo que contiene es coherente, homogéneo, tiene sentido y es cierto.

Preguntas

1. *Sobre el hombre regio, el hombre providencial y sus avatares modernos...*

—Mencionas a Rocard y el misterio de su popularidad. Pero yo mismo aludí a casos, por decirlo así, mucho más merecedores de la horca: Hitler, Mussolini, o quien sea. ¿Qué sucede? De repente aparece alguien que encarna la respuesta a todos los problemas. Que

no la encarna tal vez para la mayoría de la población, pero sí para una fracción suficiente como para imponerla mediante la violencia a los demás. Así era, por otra parte, como Aristóteles, siempre muy pragmático, analizaba la aparición de los tiranos. Las ciudades estaban en un momento de crisis, de descomposición de la oligarquía dominante; de *stásis*, de interrupción de su funcionamiento normal. Y quien había sabido seducir al pueblo se imponía. Pisístrato en Atenas, por ejemplo. Pero hay muchos ejemplos en otros lugares.

También podemos pensar en Bonaparte en el caso de Francia entre 1798 y 1800. Sabía cómo arreglárselas: organizó desde Egipto su propaganda para hacer creer a los franceses que era ese hombre excepcional, ese gran general capaz de sacar al país de la situación en que se encontraba.

Se trata por tanto de una figura recurrente en la historia, y Weber insistió en su aspecto carismático, religioso: Mahoma. Se puede entonces valorar o no a tal o cual personaje, considerarlo como un monstruo o un salvador, pero el fenómeno existe. Así como existe efectivamente una tendencia, una predisposición de los pueblos a esperar a un hombre providencial que nos libere de nuestras responsabilidades de ciudadanos.

Por otra parte, habla del papel de los medios de comunicación que, en el mundo moderno, al parecer imponen insidiosamente sus decisiones. Por mi parte, vincularía de mucho mejor grado la *epistéme* del hombre regio platónico a ciertas pretensiones modernas en cuanto al saber sobre la sociedad y la historia. Pienso, desde luego, en los partidos marxistas leninistas: no por casualidad Stalin hacía que sus aduladores le otorgaran el título de «corifeo de la ciencia». Pero se puede evocar igualmente a nuestros presuntos expertos, enarcas u otros*. ¿Por qué nos gobierna esa gente? Porque saben. ¿Qué saben? La mayoría de las veces, nada en absoluto.

En cuanto a los medios, y para mantenernos en el vocabulario platónico, yo los incluiría más bien en la sección «presentación del simulacro». La imagen en lugar de la verdad. Ahora es algo bien establecido. Argumenté todo esto en 1959, en un texto sobre el capitalismo moderno: se vende un presidente de la república a la población como se le vende una pasta dentífrica. Y en 1986 es más

* Los enarcas —*enarques* en el original — son los egresados de la École Nationale d'Administration, establecimiento del que es originaria la mayoría del personal superior de la administración del Estado francés (*N. del T.*).

cierto que nunca. Séguéla, «la fuerza tranquila» de Mitterrand, *Le Monde* que comenta con seriedad las prestaciones de Chirac y Fabius a «L'Heure de la vérité». Se trata en verdad de manipulaciones de las imágenes, y nada más. Lo que el camarada Debord afrancesó y plagió al hablar de «sociedad del espectáculo». Y para volver a Rocard, creo que su popularidad se remonta a la velada electoral de 1978. Por primera vez, los telespectadores franceses vieron a un político que no decía: hemos perdido pero, pese a todo, ganamos; o bien, hemos perdido porque los otros hicieron trampa, o porque llovía. No, Rocard dijo: hemos perdido y la culpa es nuestra, y sólo debemos tomarla con nosotros mismos por haber dicho imbecilidades. ¡Inaudito! Ese uso a contrapelo de los medios era tan fuerte que le valió el odio del PS y el PC, y eso bastó para mantenerlo a la cabeza de las encuestas durante ocho años.

¿Y Reagan? Su máxima política no es: *Is it good or not?*, sino: *Is it news or not?* Me encontraba casualmente en Nueva York en el momento del ataque a Libia. Y la cosa se había preparado como un programa de televisión en directo. El ataque se produjo de tal modo que iba a acaparar los noticiarios de las siete de la tarde. Ningún canal hablaba de otra cosa. A las siete y media, intervención de Larry Speaks, portavoz de la Casa Blanca. Y a las nueve de la noche, la culminación: Reagan se dirige a la nación norteamericana. «De aquí en adelante el mundo sabrá que no nos pueden atropellar.» Para terminar, las encuestas: ¿les gustó? Los norteamericanos aprobaban el ataque en una proporción de cinco a uno. O les agradaba el programa, es lo mismo.

Dicho esto, nunca voy a declarar inocente a la sociedad contemporánea diciendo que se hace violar por los medios. Se hace violar porque consiente en hacerse violar. Así como los lectores franceses dejan que los «nuevos filósofos» abusen de ellos y los embrutezcan. Tienen los autores que merecen. Desde ese punto de vista, el papel de los medios no es decisivo: si hay manipulación, es porque hay «manipulabilidad».

2. *Sobre la equivalencia, la identidad, por una parte, entre la distancia que separa las leyes y la realidad cotidiana y, por la otra, la difícil participación de las cosas en las Ideas, como la trata el* Parménides, *por ejemplo.*

—Totalmente. Y el gran mérito de Platón es haber planteado ese problema desde el *Parménides*. Sin dar respuesta. Será entonces el principal caballo de batalla de Aristóteles contra él. ¿Cuál es la

relación entre el *ánthropos* singular y la Idea de *ánthropos*? Platón dice: él participa en la Idea. Y Aristóteles replica: pero, ¿qué quiere decir participar? Es una metáfora. De allí el argumento del «tercer hombre».

Este problema, el del ente singular y lo universal, siempre nos acompaña. La solución nominalista no se sostiene mucho tiempo. Podemos, desde luego, decidir llamar por convención «perros» a todos los mamíferos que tienen tal o cual característica. Pero resulta, como ya lo decía Aristóteles, que un perro y una perra tienen cachorros, no pelícanos. Ahora bien, esto no depende de las convenciones del lenguaje. De modo que hay algo así como una «caninidad», de la que los biólogos dicen que está en los genes, y que supera las convenciones del lenguaje.

Y el problema de las relaciones singular/universal no avanzó. Yo creo que en abstracto no se puede decir mucho más. Querría agregar, únicamente, que esa relación entre las instancias de un concepto y el concepto es diferente según las regiones del ser que consideremos. Me refiero a que la relación de un perro con la noción de perro no es igual a la relación de la entidad sociedad francesa del siglo XX o sociedad florentina del siglo XV con la noción de sociedad. Hay que explorar en cada momento el dominio del ser en que nos encontramos y la relación que, en ese dominio, une lo universal a lo singular.

Por otra parte, en el *Político* esta preocupación platónica por la participación se redobla con otra cuestión en la que he insistido mucho: la distancia entre la letra muerta y el espíritu vivo. Que es también uno de los temas del *Fedro*: la superioridad del diálogo viviente sobre el escrito, que coagula el pensamiento y prohíbe el diálogo.

ÍNDICE GENERAL